



VERDAD Y PROGRESO

ESCRITOS FILOSÓFICOS 3

RICHARD RORTY

104

Verdad y progreso

Paidós Básica

Últimos libros publicados:

41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
63. R. Rorty - *Objetividad, relativismo y verdad*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi y otros - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
90. O. Nudler (comp.) - *La racionalidad*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: Historia, filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. R. Rorty - *Verdad y progreso*

Richard Rorty

Verdad y progreso

Escritos filosóficos, 3


PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Truth and Progress*
Publicado originalmente en inglés, en 1998, por The Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge University Press

Traducción de Ángel Manuel Faerna García Bermejo

Cubierta de Mario Eskenazi

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 – 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 – Buenos Aires
http://www.paidos.com

ISBN: 84-493-0818-6
Depósito legal: B-320/2000

Impreso en A & M Gràfic, S.L.
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España – Printed in Spain

A Mary
después de veinticinco años

SUMARIO

Tercera parte
EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA EN EL PROGRESO HUMANO

INTRODUCCIÓN*

«La verdad no existe.» ¿Qué puede significar esto? ¿Por qué habría nadie de decir tal cosa?

De hecho, casi nadie (excepto Wallace Stevens) lo dice.[1] Pero a menudo se afirma que filósofos como yo lo decimos. Uno entiende por qué. Porque nosotros hemos aprendido (de Nietzsche y de James, entre otros) a recelar de la distinción apariencia-realidad. Nosotros pensamos que existen muchas maneras de hablar de lo que sucede, y que ninguna de ellas se acerca más que las otras al modo de ser de las cosas en sí mismas. No tenemos idea de qué pueda significar el «en sí misma» de la expresión «la realidad tal como es en sí misma». Así que proponemos que se abandone la distinción apariencia-realidad en favor de una distinción entre maneras de hablar menos útiles y más útiles. Pero como la mayoría piensa que verdad significa correspondencia con el modo en que la realidad «realmente es», creen que nosotros negamos la existencia de la verdad.

* La presente edición excluye, por haber sido ya publicados por Paidós, dos ensayos que aparecen en el original inglés. Puesto que la introducción de Rorty se refiere en alguna ocasión a dichos ensayos, hemos introducido algunas precisiones entre corchetes, relativas a la cantidad de textos que componen este volumen y a los temas que éstos tratan. [*N. del t.*]

1. «It was when I said, / "There is no such thing as the truth," / That the grapes seemed fatter. / The fox ran out of his hole.» [«Fue al decir yo: / "No existe la verdad", / cuando las uvas parecieron más llenas. / El zorro salió de su madriguera.»] Wallace Stevens, «On the Road Home», en *The Collected Poems*, Nueva York, Vintage, 1990, pág. 203. [El poema pertenece a *Parts of a World* (1942). Debo agradecer a Mónica Faerna su ayuda con las referencias a la literatura inglesa y norteamericana que de vez en cuando aparecen en el texto. *N. del t.*]

Nuestros críticos —los filósofos que están de acuerdo en que eso es en efecto lo que la verdad significa— no creen que la distinción útil-inútil pueda reemplazar a la vieja distinción apariencia-realidad. Para ellos, las maneras de hablar menos útiles serían descripciones de lo que tan sólo aparenta estar sucediendo, en tanto que las más útiles describirían lo que realmente sucede. Por ejemplo: los científicos primitivos, o los miembros conformistas de una sociedad esclavista, describen lo que engañosamente parece que ocurre; los físicos modernos, al igual que los que creen en los derechos humanos universales, saben lo que ocurre en realidad. Nuestros críticos necesitan la distinción realidad-apariencia para evitar que la noción «corresponderse con la realidad» se torne trivial. Pues toda creencia, no importa lo primitiva o malvada que sea, se corresponde con algún «mundo»: el «mundo» que contiene los objetos mencionados en la creencia (las esferas cristalinas de Ptolomeo, o la naturaleza infrahumana de los esclavos). Así pues, aquellos que quieran atenerse a la noción de «correspondencia» tienen que tomarse en serio la idea de cómo son las cosas *realmente*.

En los ensayos que integran este volumen se arguye que a la filosofía le irá mejor si prescinde de las nociones de «naturaleza intrínseca de la realidad» y de «correspondencia con la realidad» que si las conserva. A los que encuentran indispensables tales nociones, pero sólo a ellos, esto les parecerá un argumento en favor de que la verdad no existe. Tan pronto como expreso la protesta de que mis tesis pragmatistas todavía me autorizan a llamar «verdaderos» a algunos enunciados y «falsos» a otros, y a dar razones para llamarlos de esa manera, mis críticos me dicen que eso no es suficientemente satisfactorio. Porque, me explican, he vaciado por completo de significado los términos «verdadero» y «falso». Me he quedado con un sentido meramente «estético» o «relativista», pero sin un sentido «sustantivo», para ellos. Resulta difícil sacudirse de encima este cargo de «relativismo».

Sin duda, la verdad es una noción absoluta, en el sentido siguiente: «verdadero para mí, pero no para ti» y «verdadero en mi cultura, pero no en la tuya», son locuciones extrañas, incongruentes. Lo mismo que «verdadero entonces, pero no ahora». Así como a menudo decimos «bueno para este propósito, pero no para ése otro» y «correcto en esta situación, pero no en aquélla», relativizar la verdad a propósitos o situaciones parece absurdamente paradójico. Por su parte, «justificado para mí, pero no para ti» (o «justificado en mi cultura, pero no en la tuya») suena perfectamente lógico. Por eso, cuando James dijo que «lo verdadero es lo bueno

respecto de la creencia», se le acusó de confundir justificación con verdad, lo relativo con lo absoluto.

En efecto, James habría hecho mejor en decir que expresiones como «lo bueno respecto de la creencia» y «lo que es mejor para nosotros creer» pueden reemplazar a «justificado», más bien que a «verdadero». Pero acto seguido habría podido añadir que no tenemos más criterio para la verdad que la justificación, y que la justificación y la preferibilidad-de-creer siempre serán tan relativas a los diferentes auditorios (y al abanico que exista de candidatos a la verdad) como la bondad a los propósitos y la rectitud a las situaciones. Concediendo que «verdadero» es un término absoluto, sus condiciones de aplicación serán siempre relativas. Pues no existe tal cosa como una creencia justificada *sans phrase* —justificada de una vez y para siempre—, por la misma razón que no existe una creencia que pueda conocerse, de una vez y para siempre, como indubitable. Hay multitud de creencias (por ejemplo, «dos y dos son cuatro», «el Holocausto ocurrió») sobre las cuales nadie con quien merezca la pena discutir tiene dudas. Pero no hay ninguna creencia de la que pueda saberse que es inmune a toda duda posible.

Esta última afirmación resume el antifundamentalismo que hoy se ha convertido en sabiduría convencional para los filósofos analíticos. Pero el antifundamentalismo en epistemología no basta para librarnos de la distinción metafísica entre apariencia y realidad. Y ello porque no amortigua la fuerza del siguiente argumento: puesto que la verdad es una noción absoluta y consiste en correspondencia, la realidad debe poseer una naturaleza intrínseca, no-relativa-a-la-descripción, absoluta, con la que aquélla se corresponda. Concediendo que el *criterio* de la verdad es la justificación, y que la justificación es relativa, la *naturaleza* de la verdad no lo es.

Para orillar este argumento, los seguidores de James y Nietzsche negamos una de sus premisas, a saber: que la verdad sea correspondencia con la realidad. Pero entonces se nos dice que estamos en el deber de ofrecer una teoría de la verdad alternativa, una teoría que nos diga cuál es *realmente* la naturaleza de la verdad. Cuando, como James y Nietzsche antes que nosotros, no presentamos una tal teoría, se nos dice que «el ataque pragmatista contra la correspondencia ha fracasado».

De mis muchas deudas intelectuales con Donald Davidson, la mayor de todas es haberme hecho comprender que nadie debería siquiera intentar especificar la naturaleza de la verdad. Los pragmatistas, *a fortiori*, no debemos. Se coincida o no con Davidson en la importancia de disponer de una definición de «verdadero-en-L» para

un lenguaje natural dado (mediante una «teoría de la verdad» tipo Tarski para ese lenguaje), uno puede beneficiarse de sus argumentos en el sentido de que no hay posibilidad de dar una definición de «verdadero» que sirva para todos ellos. Davidson nos ha ayudado a comprender que *el mismo carácter absoluto de la verdad es una buena razón para pensar que «verdadero» es indefinible y que ninguna teoría de la naturaleza de la verdad es posible*. Es sólo en torno a lo relativo sobre lo que hay algo que decir. (Por eso el Dios de los monoteístas ortodoxos, por ejemplo, se mantiene tan tediosamente inefable.)

El modo no representacionista en que Davidson enfoca la verdad nace de su convicción de que Tarski es el único filósofo que ha dicho algo útil sobre ella, y lo que Tarski descubrió fue que no tenemos otra comprensión de la verdad que no sea nuestra comprensión de la traducción.[2] Esta última idea les resulta desconcertante a aquellos filósofos para los que comprender la verdad consiste en comprender una relación palabra-mundo del tipo «adecuación», o «correspondencia», o «representación exacta», pero en ella se resume el resultado de todo el ataque de Davidson a las visiones representacionistas del lenguaje.

Si los pragmatistas no pueden ofrecer una teoría de la verdad, ¿qué es lo que pueden hacer? Pueden, según afirmo en el primer ensayo de este libro, señalar que la verdad no es una meta de la investigación. Si «verdad» es el nombre de esa meta, entonces, desde luego, la verdad no existe. Porque el carácter absoluto de la verdad la vuelve inservible como tal meta. Una meta es algo respecto de lo cual uno puede saber que se está acercando o que se está alejando. Pero no hay forma de saber a qué distancia estamos de la verdad, o siquiera si estamos más cerca que nuestros antepasados. Una vez más, la razón es que el único criterio de que disponemos para aplicar la palabra «verdadero» es la justificación, y la justificación siempre es relativa a un auditorio. Por tanto, también es relativa a la apreciación de ese auditorio —a los propósitos que desea ver atendidos y a la situación en la que se encuentra—. Eso significa que la pregunta «¿Conducen hacia la verdad nuestras prácticas de justificación?», además de ser apragmática, no se puede responder. No se puede responder porque no hay forma de privilegiar los propósitos

2. Véase Donald Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Ernest LePore (comp.), Oxford, Blackwell, 1986, pág. 194 (trad. cast.: «De la idea misma de un esquema conceptual», en *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1995, págs. 189-203).

e intereses para nosotros vigentes; es apragmática porque la respuesta a ella no comportaría diferencia alguna en nuestra práctica.

Se objetará, no obstante, que sabemos sin duda que *estamos* más cerca de la verdad. Es seguro que hemos progresado, tanto en lo intelectual como en lo moral.

Ciertamente hemos progresado, según nuestra propia apreciación. Es decir, estamos en una disposición mucho mejor de servir a los propósitos que deseamos servir, y de solventar las situaciones a las que creemos que nos enfrentamos, de lo que lo estuvieron nuestros antepasados. Ahora bien, cuando hipostasiamos el adjetivo «verdadero» como «Verdad» y nos preguntamos por nuestra relación con ella, resulta que no tenemos absolutamente nada que decir.

Si queremos, podemos usar esa hipóstasis del mismo modo que los admiradores de Platón siempre han usado otras parecidas —belleza, bondad y justicia—. Esto es, podemos narrar una historia sobre cómo nuestros últimos avances en las artes, la ciencia, la moral o la política nos han acercado más a esas elevadas reificaciones. Con todo, no está claro de qué sirve hacerlo. Sustantivizar esos adjetivos no ayuda a responder a preguntas escépticas del tipo: ¿cómo sabemos que el incremento de poder predictivo y de control sobre el medio (lo que incluye una mayor capacidad para curar enfermedades, fabricar bombas, explorar el espacio, etc.) nos aproxima a la verdad, entendida ésta como una representación exacta del modo de ser de las cosas en sí mismas, al margen de las necesidades e intereses humanos?; ¿cómo sabemos que más salud, seguridad, igualdad de oportunidades, longevidad, libertad frente a las humillaciones, y otros indicadores similares de un mayor florecimiento humano, lo son también de un progreso moral o político?

Mucha gente todavía quiere que los filósofos aporten respuestas interesantes a preguntas como éstas. Tales personas no obtendrán nada de Nietzsche, James, Davidson, o de los ensayos de este libro. El pronóstico de Kant sigue siendo tan válido como siempre: mientras continuemos intentando proyectar lo absoluto e incondicionado a partir de lo relativo y condicionado, haremos que el péndulo siga oscilando entre el dogmatismo y el escepticismo. La única forma de detener esa oscilación cada vez más tediosa del péndulo es cambiar la concepción que tenemos de las bondades de la filosofía. Pero esto no es algo que pueda lograrse mediante unos cuantos argumentos redondos. Se logrará, si acaso, a través de un largo y lento proceso de cambio cultural: es decir, un cambio en el sentido común, en las intuiciones de fondo que los argumentos filosóficos bombean al exterior.

Una vez abandonada la distinción apariencia-realidad, así como el intento de relacionar cosas como el éxito predictivo y la disminución de la crueldad con la naturaleza intrínseca de la realidad, se hace necesario dar explicaciones separadas al progreso en la ciencia y en la moral. Llamamos a algo una ciencia en la medida en que nos permite predecir lo que va a suceder y, en consecuencia, influir sobre ello. Hay, naturalmente, muchos criterios para la bondad de las teorías científicas aparte del acierto predictivo, como hay muchos motivos para hacerse científico natural además del deseo de contribuir a controlar la naturaleza. Aun así, la predicción es una condición necesaria para entrar en el saco marcado con la etiqueta «ciencia». Si dudamos en meter en ese saco a la economía, la sociología, la historia o la crítica literaria, es porque ninguna de estas disciplinas parece capaz de contestar a preguntas de la forma: «Si hacemos tal cosa, ¿qué ocurrirá?».

Tan pronto como uno comprende que decir «La ciencia puede predecir en tanto que capta correctamente la realidad» es formular un conjuro más que dar una explicación (pues carecemos de otro test para el *explanans* que no sea el test del *explanandum*), encuentra suficiente definir el progreso científico simplemente como una capacidad creciente de hacer predicciones. Tan pronto como se abandona la idea de que nos hacemos menos crueles y tratamos mejor a los demás por haber comprendido más cabalmente la verdadera naturaleza del ser humano, o de los derechos humanos, o de las humanas obligaciones (más pseudoexplicaciones), parece suficiente definir el progreso moral como un convertirnos en la mejor versión de nosotros mismos (en personas que no son racistas, ni agresivas, ni intolerantes, etc.). Pero, ¿qué hay del progreso filosófico?, ¿cómo se relaciona con el progreso científico y moral?

Tal como yo lo veo, el progreso filosófico se produce siempre que encontramos un modo de integrar las visiones del mundo y las intuiciones morales que heredamos de nuestros antepasados con nuevas teorías científicas, o nuevas teorías e instituciones sociopolíticas, o con otras novedades. He citado a menudo la enseñanza de Dewey de que «el cometido de la filosofía, sus problemas y sus temas, surgen de las tensiones y las presiones de la vida comunitaria en la que una forma dada de filosofía nace».[3] Las tensiones y presiones en que piensa Dewey son las que aparecen cuando se intenta verter un nuevo líquido espumoso y burbujeante en los viejos

3. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1948, pág. v (trad. cast.: *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993).

odres. También he citado con frecuencia su afirmación de que «la filosofía no puede emitir nada más que hipótesis, y [...] esas hipótesis tienen valor sólo en cuanto hacen a las mentes humanas más sensibles a la vida que las rodea».[4]

Puede parecer éste un modo extraño de describir la actividad que desarrollaron hombres como Platón, Descartes, Kant, Hegel y el mismo Dewey. Pero se torna más plausible cuando se repara en que una manera de hacerse más sensible a los logros y esperanzas del tiempo propio es dejar de hacer preguntas que se formularon en tiempos pasados. Los grandes filósofos occidentales deberían ser leídos antes en una clave terapéutica que constructiva; como si lo que nos hubieran dicho fuera qué problemas *no* discutir: los problemas escolásticos en el caso de Descartes, los problemas cartesianos en el caso de Kant, los problemas kantianos en el caso de Hegel, y los problemas metafísicos (incluidos aquellos suscitados por el intento de Hegel de probar que la realidad es de carácter intrínsecamente espiritual) en los casos de Nietzsche, James y Dewey.

Sería una simplificación excesiva decir que la tarea de la filosofía consiste en hacer que la gente deje de pensar las cosas en los términos obsoletos heredados de los grandes filósofos muertos, en persuadirla para que se deshaga de las escaleras que nuestra cultura ha necesitado ir subiendo en el pasado. Pero sin duda buena parte de su trabajo consiste en eso. Quien se esfuerce en imponer la terminología aristotélica a Galileo, o la terminología cartesiana a Darwin, o la terminología de la filosofía moral kantiana a los debates sobre el aborto, no hará otra cosa que buscarse dificultades innecesarias. Desprendernos de una terminología obsoleta nos hace más sensibles a la vida enderredor, ya que nos ayuda a desistir del empeño de recortar el nuevo y recalcitrante material para hacerlo encajar en los viejos moldes.

He cerrado varios ensayos de este volumen (en particular, el primero y el tercero) defendiendo que una cultura en la que ya no hagamos caso de la pregunta escéptica sobre si estamos acercándonos a la verdad sería mejor que aquella en la que les pedimos a los profesores de filosofía que nos aseguren que en efecto es así. Y ello porque en semejante cultura seríamos más sensibles a la maravillosa diversidad de los lenguajes humanos, y de las prácticas sociales a ellos asociadas, ya que habríamos dejado de preguntarnos si «se corresponden con» determinada entidad eterna y no humana. En lugar de preguntar: «¿Existen verdades ahí fuera que

4. Ibíd., pág. 22.

nunca descubriremos?», preguntaríamos: «¿Hay modos de hablar y actuar que aún no hayamos explorado?». En vez de preguntar si tenemos ya ante nuestros ojos la naturaleza intrínseca de la realidad (la contrapartida secular a preguntar si las cosas son *dis aliter visum*),* preguntaríamos si cada una de las distintas descripciones de la realidad que empleamos en nuestras diversas actividades culturales es la mejor que cabe imaginar, el mejor medio para los fines a los que sirven tales actividades.

Este cambio de hábitos intelectuales tendría al menos otras dos ventajas concretas. Primero, contribuiría a que dejáramos de dar prioridad a una de esas actividades (la religión, por ejemplo, o la ciencia natural) sobre las otras. Segundo, nos ayudaría a no preocuparnos más por la objetividad, permitiendo que nos demos por satisfechos con la intersubjetividad. Haría que no siguiéramos planteando preguntas ociosas como «¿Existen hechos objetivos en relación con lo correcto y lo incorrecto, como los hay en relación con los electrones y los protones?».

Dewey se adelantó a Habermas al proclamar que no hay nada en la noción de objetividad salvo la noción de acuerdo intersubjetivo: el acuerdo alcanzado mediante la discusión libre y abierta de todas las hipótesis y políticas disponibles. Él confiaba en que la adopción generalizada de este punto de vista nos volvería más sensibles a la vida que nos rodea. Acabaría con los intentos de instaurar un escalafón entre las actividades culturales y entre las distintas partes de nuestras vidas. Por ejemplo, al librarnos de la distinción kantiana entre lo cognitivo, lo moral y lo estético, haría que las ciencias «duras» dejaran de mirar por encima del hombro a las blandas, que unas y otras dejaran de mirar por encima del hombro a las artes, y cancelaría los esfuerzos por instalar a la filosofía en el camino seguro de una ciencia. Lograría que la gente dejara de preocuparse por el estatuto «científico» o «cognitivo» de tal disciplina o práctica social. Terminaría con los intentos de los filósofos de acordonar un terreno especial para ellos solos y barrería distinciones tales como la de lo trascendental y lo empírico (Kant), lo conceptual y lo fáctico (Ryle) o lo ontológico y lo óntico (Heidegger).

Si se quiere seguir avanzando en la línea de estas sugerencias deweyanas, es bueno pensar en el progreso de la manera en que Kuhn nos propuso hacerlo: como la capacidad de resolver, no sólo los problemas que nuestros predecesores ya resolvieron, sino tam-

* «Juzgadas de otro modo por los dioses»; la frase es de Virgilio, *Eneida*, 2, 428; también se encuentra en Séneca, *Cartas a Lucilio*, 98, 4. [*N. del t.*]

bién algunos nuevos. En este sentido, Newton hizo un progreso sobre Aristóteles, y Einstein sobre Newton, pero ninguno se acercó más que los otros a la verdad, o al carácter intrínseco de la realidad. Hume hizo un progreso sobre Leibniz, y Hegel sobre Hume, pero los últimos no se aproximaron más que los primeros a la solución correcta de los problemas de la filosofía. De manera análoga, la *polis* ateniense progresó moral y políticamente en relación con la monarquía persa, las naciones-estado abolicionistas de la Europa decimonónica lo hicieron en relación con la *polis* ateniense, y las democracias sociales de nuestro tiempo progresan respecto de aquellos precedentes suyos que en el siglo XIX pauperizaban al proletariado. Mas ninguna de estas sociedades estuvo más cerca del imperativo de la moralidad que las demás.

Como sostengo en el noveno ensayo del libro, si uno dice que las sociedades más recientes han progresado al reconocer la existencia de los derechos humanos, todo lo que está diciendo es que tales sociedades se han ajustado más a la forma en que nosotros, habitantes acomodados, seguros y educados del «primer mundo», consideramos que las personas deben tratarse entre sí. Tenemos toda la justificación del mundo para pensar así, pero no podemos cotejar nuestra visión del asunto con la naturaleza intrínseca de la realidad moral. No iremos a ninguna parte pidiéndoles a nuestros profesores de filosofía que comprueben que realmente existe algo como los derechos humanos y que son tal como los describimos. Ni tampoco llegaremos a ningún sitio diciéndoles a los que piensan de otro modo que no están en contacto con la realidad moral o que se están comportando irracionalmente.

La cuestión de si realmente *existen* los derechos humanos es, desde el punto de vista que estoy proponiendo, tan absurda como la cuestión de si realmente *existen* los quarks. Los derechos humanos no son ni más ni menos «objetivos» que los quarks, pero esto vale tanto como decir que la referencia a los derechos humanos es igual de indispensable en los debates del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas que la referencia a los quarks en los debates de la *Royal Society*. La independencia causal de los quarks respecto del discurso humano no constituye una marca de su realidad, por oposición a lo meramente aparente; es tan sólo una parte no cuestionada de nuestro modo de hablar sobre quarks. Quienquiera que desconozca este hecho sobre ellos está tan incapacitado para entender lo que son como alguien que piense que los derechos humanos ya estaban ahí antes que los propios hombres. Podemos decir, con Foucault, que tanto los derechos humanos como la homo-

sexualidad son construcciones sociales recientes, pero sólo si decimos, con Bruno Latour, que los quarks también lo son.

Una de las ventajas de deshacerse de la noción de naturaleza intrínseca de la realidad es que, con ello, uno se libra también de la idea de que derechos humanos y quarks difieren en cuanto a «estatuto ontológico». A su vez, esto ayuda a rechazar el concepto de que la ciencia natural debe servir de paradigma para el resto de la cultura y, en particular, de que el progreso de la filosofía consiste en que los filósofos se hagan más científicos. Estas malas ideas tuvieron su papel en la génesis de la tradición intelectual hoy conocida como «filosofía analítica». No obstante, a partir de Kuhn, dicha tradición ha estado en condiciones de arrojar tales escaleras.

A menudo se piensa que atacar la teoría de la verdad como correspondencia, el «realismo», es atacar a la filosofía analítica misma. Pero se trata de un error. Esa tradición comenzó con Frege y Russell y condujo a Sellars y Davidson (filósofos analíticos a los ojos de todo el mundo), exactamente del mismo modo que la tradición intelectual inaugurada por Galileo y Newton condujo a Einstein. Nadie piensa que Einstein apuñalara a la física moderna por la espalda al negar algunas de las doctrinas newtonianas centrales, y nadie debería pensar que Davidson ha apuñalado por la espalda a la filosofía analítica al negarse a tomar en serio la distinción entre realismo y antirrealismo, o que Sellars lo haya hecho al negarse a tomar en serio la distinción entre conocimiento directo y conocimiento por descripción.

De acuerdo con la perspectiva sobre el progreso filosófico que ofrezco en este libro, la filosofía avanza, no haciéndose más rigurosa, sino volviéndose más imaginativa. En este campo, como en casi todos los demás, el progreso lo impulsan en cada generación algunas personas que atisban una posibilidad no captada hasta entonces por nadie. Frege y Mill, Russell y Heidegger, Dewey y Habermas, Davidson y Derrida, son personas de esta clase. Los demás —los subalternos a los que nos corresponde hacer la limpieza y eliminar lo que estos pioneros imaginativos han visto como residuos— desempeñamos una útil función social. Nosotros hacemos el trabajo sucio. (Aunque, desde luego, ésta no es nuestra única función. También llevamos a cabo una considerable labor divulgativa, propagandística y pedagógica.) Decir que hacemos nuestro trabajo de manera «rigurosa» o «profesional» no es más que decir que lo ejercemos de un modo aceptable para, y adaptado a, la comunidad de profesores de filosofía a la que pertenecemos.

Naturalmente, existen muchas de esas comunidades. Compararlas entre sí es una cuestión de comparar unos con otros los legados de los pensadores originales. Cada legado tiene ventajas y desventajas obvias. Sostener que la filosofía continental debe hacerse más analítica, o a la inversa, o que deberíamos resucitar la teología natural, o la fenomenología husserliana, o el esencialismo aristotélico, es aducir que el equilibrio de ventajas y desventajas impone una determinada decisión.

Por mi parte, no tengo nada que aducir a ese respecto, ni tengo una opinión sobre la forma que la filosofía debería adoptar. No le veo sentido a la afirmación de que la filosofía *como tal* se deba elaborar con un método histórico o ahistórico, o que tal o cual área suya tenga el valor de una «filosofía primera». El mismo sentido tiene discutir sobre la «filosofía» en una acepción tan amplia como para incluir a Parménides, Averroes, Kierkegaard y Quine, que discutir sobre el «arte» en un sentido tan ancho que incluya a Sófocles, Cimabue, Zola y Nijinsky. Los esfuerzos por alcanzar la neutralidad elevándose a tales niveles de abstracción sólo desembocan en el tópico banal y el eslogan polémico. Todo intento de establecer la naturaleza, o la tarea, o la misión de la filosofía, no es por lo general más que un intento de edificar una definición de «filosofía» sobre la base de las propias preferencias filosóficas.

La así llamada escisión continental-analítico es el solar para muchos de estos proyectos de edificación, y de muchos intentos de excomulgar a filósofos a los que uno no desea leer a base de definir la «filosofía» de una manera que deje fuera su trabajo. A mi modo de ver, esa escisión tiene lugar, primero y ante todo, entre dos matrices disciplinares —y, en particular, entre dos maneras de formar a los aspirantes a profesores de filosofía—. Esas dos matrices han nacido y se han consolidado en los últimos cien años, son en efecto muy diferentes la una de la otra y es muy poco probable que se mezclen entre sí. Si uno ha recibido una formación «analítica», se le animará a concentrarse en los problemas «de primera línea», ésos que discuten los filósofos analíticos importantes en los artículos de revista al uso; es muy posible que uno considere sus cursos de historia de la filosofía, y quizá también los de lógica formal, como excursos al margen de esa formación —buenos, tal vez, para el alma, pero no para la carrera profesional—. Si su formación es «continental», se esperará de uno que aprenda mucha historia de la filosofía y que elija de manera informada entre varios relatos en donde los hechos de esa historia se conectan de diferentes maneras (como las que ofrecen, por ejem-

plo, Hegel, Heidegger y Blumenberg); uno puede no haber leído nunca a ningún filósofo «analítico», quizá con la excepción de Wittgenstein.

La formación que se recibe influye en los libros que se tiende a leer y en el tipo de filósofo que se es más proclive a admirar. De los tres filósofos que este libro discute más extensamente, quienes se hayan educado «analíticamente» apreciarán más la originalidad de Davidson que la de Habermas o Derrida; lo contrario sucederá con quienes hayan recibido una educación «continental». No obstante, es evidente que tales diferencias en la procedencia de cada cual se ven superadas en infinidad de ocasiones.

A veces se me ha elogiado erróneamente como original, sólo porque a menudo meto en un mismo saco a figuras aparentemente disímiles: por ejemplo, Nietzsche y James, o Davidson y Derrida. Pero no es lo mismo la originalidad que el eclecticismo. A éste se llega simplemente cuando uno tiende a aburrirse con facilidad y mira alrededor en busca de novedad. Encuentro que me siento inquieto, empiezo a buscar héroes nuevos, sin dejar de mantenerme razonablemente fiel a los viejos, y así he acabado por volverme sincrético.[5] Pero ni aun el más logrado de los sincretismos puede aspirar a emular las gestas filosóficas auténticamente heroicas: aquellas que nos hacen verlo todo desde un ángulo nuevo, las que operan en nosotros un salto *guestáltico*.

Generar ese tipo de salto es la más difícil, y la más rara, de las conquistas filosóficas. No hay mayor razón para esperar que algo así surja de la tradición analítica en filosofía que de la continental, o a la inversa. El genio siempre nos coge por sorpresa; puede florecer en cualquier clima, bajo cualquier sol. Cuando le preguntaron a Goethe quién era más grande como poeta, si él o Schiller, respondió: «Simplemente alegraos de tenernos a los dos». Ésta me parece la actitud adecuada para los filósofos que se encuentran a ambos lados de la divisoria continental-analítico.

La filosofía seguirá progresando mientras sigan apareciendo genios. Los programas de eliminación de residuos a cargo de quienes no son genios ayudan a despejar y preparar el camino para que

5. Allá por los años sesenta, siendo yo un joven e impetuoso filósofo analítico, oí a uno de mis admirados colegas mayores, Stuart Hampshire, describir un congreso internacional cuajado de estrellas en el que se había tratado algún tema vasto y pretencioso, congreso del que acababa de regresar y cuyos resultados le habían pedido que resumiera en la sesión de clausura. «Pan comido», explicaba Hampshire, «para un viejo todoterreno sincrético como yo.» En aquel momento comprendí qué quería ser yo de mayor.

aparezcan. O, por cambiar de metáfora, apilan el abono del que, con suerte, podrá nacer algo imprevisto. Tal brote inesperado no se fomenta siguiendo aplicadamente un «método» (por ejemplo, detectar sinsentidos, o poner entre paréntesis experiencias, o analizar conceptos, o desconstruirlos, o adoptar el punto de vista trascendental, o hablar ontológicamente). Los llamados métodos no son más que descripciones de las actividades que desempeñan los imitadores entusiastas de esta o aquella mente original —lo que Kuhn llamaría los «programas de investigación» abiertos por sus obras.

Debemos tener presente que lo que importa es el salto *guestáltico* inicial, no la laboriosidad profesionalizada y triunfalista que viene después. La historia de la filosofía es la historia de los saltos *guestálticos*, y no de la afanosa prosecución de los programas de investigación. Éstos siempre acaban por embarrancar en la arena, mientras que los saltos pueden perdurar y posibilitar otros en el futuro. Abandonar la idea de que la filosofía se acerca a la verdad, e interpretarla como lo hizo Dewey, es darle la primacía a la imaginación sobre la inteligencia argumentativa y al genio sobre el profesionalismo.

La primera sección del libro («La verdad y algunos filósofos») recoge una serie de cosas que los filósofos contemporáneos vienen diciendo acerca de la verdad. Ninguno de los ocho ensayos que contiene esta sección presenta una teoría de la verdad o una definición de «verdadero». En vez de ello, se dan aquí argumentos en contra de la teoría de que las creencias o los enunciados verdaderos se corresponden con la naturaleza intrínseca de la realidad, y también contra la opinión de que lo que ahora necesitamos es una nueva teoría de la verdad que sustituya a la de la correspondencia. El tono de estos ensayos no es constructivo, sino eliminativo: eliminan diversas preguntas y controversias que no conducen a ninguna parte. En lugar de proponer un programa de investigación filosófico, critico por mal concebidos algunos de esos programas. Si recojo lo que algunos filósofos han dicho sobre la verdad, es con la esperanza de desalentar el que se siga prestando atención a este tema más bien estéril.

Estos ensayos se pueden ver como notas a pie de página a la afirmación de Davidson de que «deberíamos abstenernos de decir que la verdad es correspondencia, coherencia, asertabilidad garantizada, asertabilidad idealmente justificada, lo que es aceptado en la conversación de las personas apropiadas, lo que la ciencia terminará por sostener, lo que explica la convergencia hacia teo-

rías únicas en la ciencia, o el éxito de nuestras creencias corrientes».[6] Que «pragmatismo» sea el nombre apropiado para la perspectiva filosófica que resulta de seguir este consejo es uno de los pocos puntos en los que Davidson y yo todavía discrepamos.

La segunda sección («Progreso moral: hacia comunidades más inclusivas») contiene cuatro [tres] ensayos sobre el progreso moral. Sostengo allí que este tipo de progreso no debe concebirse como la convergencia de las opiniones humanas hacia la verdad moral, o como la aurora de una mayor racionalidad, sino como un aumento de nuestra capacidad para ver como moralmente irrelevantes un número creciente de diferencias entre los individuos. Tal capacidad —la de ver las diferencias que presentan las personas en cuanto a su religión, nacionalidad, género, raza, estatus económico, etc., como irrelevantes para la posibilidad de cooperar con ellas en beneficio mutuo y para la necesidad de aliviar su sufrimiento— ha aumentado considerablemente a partir de la Ilustración. Gracias a ella se han creado comunidades humanas que son más inclusivas de lo que previamente se creyó posible. Nuestra imagen liberal occidental de una utopía democrática mundial es la de un planeta en el que cada miembro de la especie se preocupa por el destino de todos los demás.

Arguyo en algunos de estos ensayos que es inútil ver en ese aumento de la capacidad para simpatizar con los que son diferentes a nosotros el indicador de un mejor uso de una facultad rastreadora de verdades llamada razón. En otros (los dedicados al feminismo y a la diferencia cultural), sostengo que es la imaginación, y no una captación más clara de nuestras obligaciones morales, lo que más contribuye a la creación y estabilidad de ese tipo de comunidades. Esto último es inseparable de la opinión, que ya expresé en anteriores escritos, según la cual los vehículos más eficaces de la educación moral son las novelas y no los tratados de moral.

Estas dos primeras secciones presentan cierta unidad, por cuanto la misma línea de pensamiento se repite en todos los ensayos que aparecen en una y otra. En cambio, la tercera sección («El papel de la filosofía en el progreso humano») resulta más misceIánea. Los cinco [cuatro] ensayos de que consta tienen un carácter metafilosófico. En ellos intento decir algo acerca de qué pueden hacer los filósofos —entendiendo por tales a las personas que leen a Platón, Kant y demás integrantes del canon filosófico occidental,

6. «The Structure and Content of Truth», *Journal of Philosophy*, 87, junio de 1990, pág. 309.

y que reflexionan sobre las cuestiones planteadas en esos textos— en favor del progreso humano.

Los dos primeros [sólo el primero] ensayos de esta sección versan sobre la historiografía de la filosofía, y en ellos se defiende que lo que cuenta como «filosofía» depende en cada caso de quién decide, y con qué propósito, las figuras históricas que cuentan como «filósofos» (y no, por ejemplo, como científicos, teólogos, politólogos o literatos).

En los tres ensayos finales intento narrar una historia sobre la filosofía reciente que dé a las contribuciones de John Dewey, Jürgen Habermas y Jacques Derrida la importancia que les corresponde. Yo veo la teoría de la «razón comunicativa» de Habermas como un paso de gigante hacia la culminación de la tarea que Dewey comenzó: reformular las concepciones filosóficas tradicionales de un modo que las haga más útiles para la autodescripción de una sociedad democrática. El único punto en el que difiero de Habermas —la utilidad de la noción de «validez universal»— carece de importancia en comparación con las coincidencias de nuestros respectivos puntos de vista.[7]

Derrida es tan diferente de Dewey y de Habermas como similares son éstos entre sí. Una y otra vez me descubro volviendo a su obra, incapaz siempre de alcanzar una sinopsis clara de lo que pretende, pero siempre fascinado. Yo veo en él al análogo de Nietzsche para nuestro siglo. Barrunto que la asimilación de su obra durante el próximo siglo será tan larga, y tan tormentosa, como la de Nietzsche en el nuestro.

Salvo dos [una] excepciones, que se consignan más abajo, estos textos fueron escritos a lo largo de la década de los noventa. Todos menos cuatro habrán aparecido impresos en otros lugares cuando este volumen se publique. Las versiones que se ofrecen aquí son sólo ligeramente diferentes (el cambio ocasional de una frase, la omisión de un párrafo, algunas notas al pie suplementarias) de las previamente publicadas. Lo que sigue es una relación de sus antecedentes.

1. «¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson *versus* Crispin Wright» nació como una reseña del libro de

7. He discutido por extenso la cuestión de la validez universal en «Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42, nº 6, 1994, págs. 975-988. Si no se reimprime este ensayo en el presente volumen, es porque una versión revisada del mismo aparecerá como capítulo de una monografía que espero publicar dentro de unos años.

Crispin Wright *Truth and Objectivity*, pero creció más allá de los márgenes de una reseña. Pese a todo, los editores de *Philosophical Quarterly* tuvieron la gentileza de publicarlo en el vol. 45 (julio de 1995), págs. 281-300, y han autorizado su reimpresión aquí.

2. «Hilary Putnam y la amenaza del relativismo» apareció en *Journal of Philosophy*, vol. 90 (septiembre de 1993), págs. 443-461, con el título de «Putnam y la amenaza relativista». Agradezco a los editores de la revista el permiso para reimprimirlo.

3. «John Searle en torno al realismo y el relativismo» fue la respuesta a una invitación de Louis Menand para participar en un ciclo de conferencias sobre la libertad académica en la Asociación Americana de Profesores Universitarios (AAUP). Aproveché esta invitación para replicar a las opiniones de Searle sobre la importancia de la teoría de la verdad como correspondencia en relación con la política cultural. Mi texto se publicó con el título de «¿Tiene la libertad académica presupuestos filosóficos?», primero en *Academe*, la revista de la AAUP (vol. 80 [noviembre-diciembre de 1994], págs. 52-63), y luego en Louis Menand (comp.), *Academic Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1996. Mi agradecimiento a ambos editores por permitir su reimpresión.

4. «Charles Taylor en torno a la verdad» fue una contribución a James Tully (comp.), *Philosophy on an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, 1994). El volumen incluye una réplica de Taylor a mi ensayo.

5. «Daniel Dennett en torno a la intrinsicidad» se publicó originalmente con el título de «Holism, Intentionality and the Ambition of Transcendence» en Bo Dahlbom (comp.), *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, Oxford, Blackwell, 1993, y se reimprime con autorización. En el mismo volumen se incluye una respuesta de Dennett a mi escrito.

6 y 7. Estos dos trabajos, sobre la obra de Robert Brandom y de John McDowell respectivamente, no habían sido publicados anteriormente. Formaron parte de diez conferencias que impartí en Cataluña como profesor visitante en la cátedra José Ferrater Mora de Gerona, en junio de 1996. Le agradezco al profesor Josep Maria Terricabras, director de la cátedra Ferrater Mora, el haberme dado esta oportunidad, así como el haber invitado a Gerona a Brandom y a McDowell para que ofrecieran sus reacciones a mis opiniones en torno a su trabajo.

8. «Armas antiescépticas: Michael Williams *versus* Donald Davidson» fue leída en el simposio sobre el libro de Michael Williams

Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism, que tuvo lugar en el encuentro anual de la División Central de la *American Philosophical Association* en abril de 1995. No se ha publicado con anterioridad.

9. «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo» fue una Oxford Amnesty Lecture impartida en la primavera de 1993 y publicada en Susan Hurley y Stephen Shute (comps.), *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures*, Nueva York, Basic Books, 1993. Agradezco a Basic Books el permiso para su reimpresión.

10. «Feminismo y pragmatismo» fue una Tanner Lecture impartida en la Universidad de Michigan en la primavera de 1991 y publicada en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City, University of Utah Press, 1994. Se reproduce aquí con la amable autorización de Tanner Trustees.

11. «El final del leninismo, Havel y la esperanza social» se escribió para un simposio sobre «El fin de la historia» centrado en las ideas de Francis Fukuyama, que tuvo lugar en 1991 en la Michigan State University. Una versión revisada y reducida apareció como «The Intellectuals at the End of Socialism», *Yale Review*, vol. 80, nº 1 y 2 (1992), págs. 1-16 (trad. cast.: «Los intelectuales y el fin del socialismo», en Richard Rorty, *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, págs. 49-66). La versión completa se publicó en Arthur M. Meltzer y otros, *History and the Idea of Progress*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1995, págs. 211-226. Estoy agradecido al profesor Meltzer y a sus colegas por el estímulo inicial, y a los editores por permitirme reproducir esta última versión.

12. «La contingencia de los problemas filosóficos: Michael Ayers en torno a Locke» se redactó para un simposio celebrado en Gotinga en homenaje a Lorenz Krüger. Aparecerá en las actas del simposio que supervisan Wolfgang Carl y Lorraine Daston.

13. «Dewey, entre Hegel y Darwin» se escribió para un congreso organizado por Dorothy Ross y Olivier Zunz que tuvo lugar en Bellagio en 1991. Se publicó primero la traducción francesa en *Rue Descartes*, nº 5 y 6 (1992), págs. 53-71, y posteriormente en Dorothy Ross (comp.), *Modernist Impulses in the Human Sciences*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994. Ha sido recogido también en Herman Saatkamp (comp.), *Rorty and Pragmatism*, Nashville (Tenn.), Vanderbilt University Press, 1995). Se reproduce aquí por cortesía de Johns Hopkins University Press.

14. «Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía» apareció en *Revue Internationale de Philosophie*, nº 4 (1995), págs. 437-460, y se reimprime con permiso de los editores de la revista.

15. «Derrida y la tradición filosófica» es una versión ligeramente retocada de una reseña del libro de Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida* (trad. cast.: *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994), publicada en *Contemporary Literature*, vol. 36 (primavera de 1995), págs. 173-200, con el título de «Is Derrida a *Quasi*-Transcendental Philosopher?». Se reproduce aquí con permiso de los editores de la revista.

La ayuda prestada por Andrew Moser y Mary Racine me facilitó el trabajo de reunir todos estos textos en un único manuscrito.

I

LA VERDAD Y ALGUNOS FILÓSOFOS

Capítulo 1

¿ES LA VERDAD UNA META DE LA INVESTIGACIÓN? DONALD DAVIDSON *VERSUS* CRISPIN WRIGHT

Los pragmatistas piensan que, si algo no supone diferencia en la práctica, tampoco debe marcar ninguna diferencia en la filosofía. Esta convicción hace que se muestren suspicaces ante la distinción entre justificación y verdad, pues se trata de una diferencia que no supone diferencia alguna a la hora de decidir qué hacer. Si tengo dudas concretas y específicas respecto de la verdad de una de mis creencias, sólo puedo resolverlas preguntando si está adecuadamente justificada —buscando y sopesando razones suplementarias en pro y en contra—. No me puedo saltar la justificación para centrar la atención en la verdad: cuando la pregunta se refiere a qué debo creer en este momento, evaluar la verdad y evaluar la justificación constituyen una misma actividad.[1] Si, por el contrario, mis dudas son tan abstractas e inconcretas como las de Descartes —son tales que nada puedo hacer por despejarlas— hay que desecharlas, siguiendo a Peirce, por «fingidas». La filosofía se debe desentender de ellas.

Este razonamiento lleva a los pragmatistas a pensar que, si bien es obvio que hay mucho que decir sobre la justificación de diversos tipos de creencias, podría haber poco que decir sobre la ver-

1. Por supuesto, la distinción entre justificación y verdad es útil cuando no se trata de decidir qué creer en este momento, sino de explicar qué ha pasado; a menudo explicamos nuestros fallos diciendo: «Estaba perfectamente justificado al creer eso, pero por desgracia no era verdad». Con todo, aunque útil, la distinción no es esencial. Podemos explicar el fallo igual de bien diciendo: «Lo que creí que ocurriría no sucedió», o de otras muchas maneras.

dad.[2] Las típicas cosas que los filósofos han dicho —que la verdad es alguna clase de correspondencia con, o representación exacta de, la realidad— les parecían vacías y absurdas a muchos[3] idealistas del siglo XIX, y también a Dewey. Los primeros pragmatistas coincidieron con sus adversarios idealistas en que las dudas sobre una eventual correspondencia con la realidad sólo se podían disipar calibrando la coherencia de la creencia dudosa con otras creencias. Ambos partidos veían que la diferencia entre considerar las creencias verdaderas como estados mentales no representacionales que resultan útiles, y considerarlas como representaciones exactas (y, *por consiguiente*, útiles) de la realidad, no podía marcar diferencia alguna en la práctica. Nadie gana nada insistiendo en esa distinción, concluían unos y otros, salvo quienes disfrutan acariciando dudas fingidas.

Dado que los pragmatistas, a diferencia de los idealistas, se tomaron a Darwin y la biología en serio, encontraron una razón suplementaria para desconfiar de la idea de que las creencias verdaderas son representaciones exactas. Pues la representación, al contrario que el incremento de complejidad del comportamiento adaptativo, resulta difícil de integrar en un relato evolucionista. Dentro de ese relato es fácil ver las creencias, con Bain y Peirce, como hábitos de la acción, como pautas del comportamiento complejo. En cambio, es difícil imaginar que, en un determinado momento del proceso evolutivo, en algún punto entre el calamar y el simio, dichas pautas empezaran a estar determinadas por representaciones internas cuando previamente lo habían estado por meras configuraciones neurológicas. Incluso si uno decide tratar

2. No obstante, lo que hay que decir sobre la justificación tiene un carácter local más que global: por ejemplo, sobre la justificación en matemáticas, en jurisprudencia y en astrología hay cosas que decir muy diferentes y desconectadas entre sí. Por tanto, difícilmente serán los filósofos las personas encargadas de decirlas. Esto entronca con el argumento de Michael Williams (en su libro *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford, Blackwell, 1991) según el cual «conocimiento» ni es el nombre de una clase natural ni algo útil como objeto de teorización global. A Williams le debo el haber comprendido que la idea de Descartes de un «orden de las razones» natural, ahistórico y transcultural es esencial al argumento cartesiano del «sueño» y, más en general, al escepticismo epistemológico y a la propia viabilidad de la epistemología como disciplina.

3. No a todos. Algunos idealistas sostuvieron que todas las verdades eran verdaderas en virtud de su correspondencia con un único objeto (el absoluto), vaciando así la idea de correspondencia.

las configuraciones neurológicas suficientemente complejas *como* representaciones, la cuestión de su exactitud parece confundirse inmediatamente con la de su utilidad. De manera que, una vez más, se diría que nos las habemos con una diferencia que no supone ninguna diferencia práctica.[4]

William James dijo: «"Lo verdadero"... es sólo lo conveniente respecto de nuestro pensamiento, exactamente como "lo correcto" es sólo lo conveniente respecto de nuestra conducta».[5] Y, en otro lugar: «Lo verdadero es el nombre de cualquier cosa que demuestre ser buena como creencia, y buena, además, por razones definidas y asignables».[6] Su intención al equiparar la verdad a la rectitud y a la bondad era hacer ver que, una vez que se entiende todo lo relativo a la justificación de las acciones, incluida la justifica-

4. Por supuesto, una hueste de filósofos contemporáneos (en la que destacan Ruth Millikan, David Papineau y Fred Dretske) ha conservado la noción de «representación interna», interpretándola biologísticamente como la capacidad de un organismo diseñada por la evolución para responder de modo diferenciado a diferentes estímulos. Frente a ellos, los seguidores de Wilfrid Sellars (como George Pitcher, David Armstrong, Daniel Dennett y yo mismo) equiparamos los dispositivos neurológicos que posibilitan esa respuesta diferenciada ante estímulos diferentes con los estados de (por ejemplo) los termostatos. Tratamos las percepciones como disposiciones a adquirir creencias y deseos antes que como «experiencias» o como «sensaciones en crudo», por lo cual discrepamos de Thomas Nagel en que haya «algo a lo que se parezca» el tener una percepción. Para mí, la estrategia sellarsiana que nosotros empleamos es un ejemplo de esa costumbre pragmatista de negarse a reconocer la existencia de entidades que causen trastornos. Los no pragmatistas como Nagel toman esta costumbre como una negativa a afrontar los hechos.

Tal como apunto al final de este ensayo, los pragmatistas también queremos ser fieles a Darwin. Pero pensamos que la revivificación por parte de Millikan-Papineau-Dretske de la noción de «representación» no es un modo lo suficientemente radical de acoger la intuición darwiniana. Estos filósofos quieren reconciliar a Darwin con el «orden de ideas» de Descartes y Locke. Por contraste, lo que nosotros queremos es avanzar en la línea de lo sugerido por Dewey, a saber, que Darwin ha vuelto obsoletos a Descartes y a Locke.

5. *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975, pág. 106 (trad. cast.: *Lecciones de pragmatismo*, Madrid, Santillana, 1997. [Esta traducción recoge cinco de las ocho conferencias de *Pragmatism*, entre ellas la que cita Rorty, «Concepción de la verdad según el pragmatismo», págs. 53-71. *N. del t.*])

6. Ibíd., pág. 42. Por desgracia, James dijo también otras muchas cosas sobre la verdad que chocan con éstas —como que consiste en algún tipo de acuerdo entre las ideas y la realidad—. Más adelante, en «Dewey, entre Hegel y Darwin», mantengo que Dewey evitó sabiamente este último tipo de afirmación, así como cualquier análisis o definición de «verdad» o «verdadero».

ción de las aserciones, se ha entendido todo lo que *hay* que entender acerca de la bondad, la rectitud y la verdad.[7]

Los filósofos que, como yo mismo, hallamos convincente esta propuesta jamesiana, oscilamos entre los intentos de reducir la verdad a justificación y los de avanzar alguna forma de minimalismo en torno a ella. En nuestros momentos reduccionistas, hemos ofrecido definiciones de la verdad como «asertabilidad garantizada», como «asertabilidad ideal» y como «asertabilidad al final de la investigación». Pero, tarde o temprano, tales definiciones siempre caen víctimas de lo que Putnam ha llamado el argumento de la «falacia naturalista» —el de que una creencia podría cumplir cualquiera de esas condiciones y, pese a todo, no ser verdadera—. Enfrentados a él, los pragmatistas solemos replegarnos de nuevo hacia el minimalismo y aventuramos que quizás el tema de la verdad se agote en la liviana teoría desentrecomilladora de Tarski.[8]

En un artículo sobre Donald Davidson que publiqué en 1986, propuse que interpretáramos a este filósofo a la vez como una especie de pragmatista y como una especie de minimalista —como alguien que, al igual que James, piensa que hay menos que decir acerca de la verdad de lo que los filósofos generalmente han creído—.[9] Más concretamente, yo interpretaba que lo que Davidson decía era que la palabra «verdadero» no tenía un uso explicativo sino, meramente, un uso desentrecomillador, un uso comendatorio y lo que yo llamaba un uso «precautorio». Este último es el que

7. Dos libros recientes muestran cómo puede desarrollarse en detalle esta idea: el de Barry Allen, *Truth in Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, y el de Robert Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

8. Se encontrará una explicación de esta estrategia en Hilary Putnam, «Does the Disquotational Theory Solve All Problems?», en su *Words and Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, págs. 264-278. Allí Putnam critica a dos filósofos, a los que presenta como partidarios del desentrecomillado —Paul Horwich y Michael Williams—, por seguir aferrados a un «marco positivista» y por ser reduccionistas vergonzantes. Ésta es una crítica que a menudo me ha dirigido a mí (véase, por ejemplo, «The Question of Realism», en el mismo volumen, págs. 295-312). A los ojos de Putnam, los tres ignoramos la necesidad de admitir la existencia de una «intencionalidad» y una «transitividad» [*directedness*] genuinas. No estoy seguro de si Putnam le haría esta misma crítica a Davidson.

9. Richard Rorty, «Pragmatism, Davidson and Truth», en Ernest LePore (comp.) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986, págs. 333-368. Este artículo está recogido en mi *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós 1996, págs. 173-205).

se da en expresiones como «absolutamente justificado, pero quizá no verdadero». Y sugería que la razón por la que hay menos que decir sobre la verdad de lo que uno podría creer es que los términos que se utilizan para recomendar o precaver como «¡bien!», «¡correcto!», «¡cierto!», «¡falso!», «¡vía libre!», «¡cuidado!» no requieren muchas definiciones o explicaciones filosóficas.

La idea subyacente a aquel artículo de 1986 era que toda la fuerza del uso precautorio de «verdadero» se dirige a señalar que la justificación es relativa a un auditorio, y que nunca podemos excluir la posibilidad de que exista, o llegue a existir, un auditorio mejor para el cual no fuera justificable una creencia que nosotros tenemos por tal. Empero, como muestra el argumento de la «falacia naturalista» de Putnam, no puede haber algo así como un «auditorio ideal», la justificación ante el cual baste para asegurar la verdad, de la misma manera que no puede haber un número entero mayor que todos los demás. Dado un auditorio cualquiera, se puede imaginar otro mejor informado y también más imaginativo —un auditorio que ha encontrado alternativas no soñadas hasta hoy para la creencia en cuestión—. Los límites de la justificación serían los límites del lenguaje, pero el lenguaje (como la imaginación) no tiene límites.

En un artículo de 1990, Davidson rechazó en parte mi interpretación.[10] Allí decía que no había que considerarle ni un deflacionista ni un partidario del desentrecomillado. Definía el «deflacionismo» como la tesis de que «el trabajo de Tarski abarca todos los rasgos esenciales de la verdad», y afirmaba estar yo equivocado al atribuírsela a él apoyándome en su negativa a definir «verdadero» para *L* variable, por contraposición a definir «verdadero-en-*L*» para valores particulares de *L*.[11] Luego continuaba diciendo que:

> Las definiciones de Tarski [del término «verdadero-en-*L*» para diversos valores de *L*] no nos dan idea alguna de cómo aplicar el concepto [de verdad] en un caso nuevo... [E]sas definiciones dependen de que demos la extensión o la referencia de los predicados básicos o de los nombres mediante una enumeración de casos; una definición dada de esta manera no ofrece ninguna pista para el siguiente caso o para el caso general.[12]

10. Donald Davidson, «The Structure and Content of Truth», *Journal of Philosophy*, 87, nº 6, 1990, págs. 279-328. Este artículo comprende las *Dewey Lectures* de Davidson.

11. Ibíd., pág. 287.

12. Ibíd.

Davidson concluía que «[e]l concepto de verdad tiene conexiones esenciales con los conceptos de creencia y de significado, pero tales conexiones quedan sin tocar en el trabajo de Tarski».[13] A modo de resumen, añadía:

> Lo que Tarski ha hecho por nosotros es mostrar en detalle cómo describir el tipo de pauta que la verdad debe producir. Lo que hace falta decir ahora es cómo se identifica la presencia de una tal pauta o estructura en la conducta de la gente.[14]

El modo de identificar esa pauta, nos dice Davidson, consiste en reunir información «acerca de qué episodios y situaciones en el mundo llevan a un agente a decantarse por qué es verdadera una oración más bien que otra».[15] Tal información se puede recopilar sin conocer el significado de las oraciones del agente. Pero, una vez que tenemos la suficiente evidencia en ese sentido, según Davidson podemos «dar el paso crucial de lo no proposicional a lo proposicional»,[16] de lo no intensional a lo intensional. Pues el uso de términos intensionales para describir el comportamiento humano indica el punto en el que emerge la pauta que la verdad produce —la pauta que vincula esos episodios y situaciones en el mundo con los sonidos y los trazos que produce el agente—. Unos y otros se vinculan en la conducta que llamamos «usar un lenguaje». La detección de esa pauta es lo que hace a la vez posible y útil en nuestra relación con el agente el adoptar lo que Dennett llama «la actitud intencional». Hay, dice Davidson, «una pauta fundamentalmente racional que deben compartir, en términos generales, todas las criaturas racionales».[17] Esa pauta que produce la racionalidad es la misma producida por la verdad y la misma producida por el significado. Sin racionalidad no se puede dar el lenguaje, ni éstos se pueden dar sin la verdad.[18]

13. Ibíd., pág. 295.
14. Ibíd.
15. Ibíd., pág.322.
16. Ibíd., pág. 323.
17. Ibíd., pág. 320.
18. Una buena formulación de la tesis de que *sí se pueden* separar estas tres cosas sería la descripción de Wright del realismo metafísico, según la cual éste afirma que es posible que, «pese a la aparente riqueza cognitiva de nuestra vida, de algún modo estemos situados de forma tal que no seamos capaces de llegar a los conceptos que describen en lo fundamental el carácter del mundo real y la naturaleza de nuestra interacción con él», «Putnam's Proof That We Are Not Brains in a Vat», en Peter Clark y Bob Hale (comp.), *Reading Putnam*, Oxford, Blackwell,

Es importante reparar en que lo que Davidson añade a Tarski al exponer las conexiones entre el concepto de verdad y los de significado y creencia no tiene absolutamente nada que ver con la cuestión de si, y cómo, podemos decir cuándo es verdadera una creencia. Aunque Davidson se ve a sí mismo rellenando en sus *Dewey Lectures* el «contenido» que le falta al «concepto» de verdad, a todo lo que asciende ese relleno es a un conjunto de instrucciones para construir una teoría empírica que explique y prediga el comportamiento: una teoría de la verdad para uno o más hablantes. «Una teoría de la verdad», como él dice, «es una teoría empírica sobre las condiciones de verdad de cada oración dentro de algún corpus de oraciones.»[19]

Los filósofos que se ocupan de la verdad a menudo han confiado en poder respaldar esa suposición que hacemos de que, cuanto mayor es la justificación que se ofrece para una creencia, tanto más probable es que sea verdadera. El intento más común para conseguir ratificarlo comienza por decir que, al menos en algunas áreas de la cultura, y como mínimo cuando tratamos de objetos físicos observables, nuestras predicciones tienen éxito en tanto en cuanto nuestras creencias se adecuan a la realidad. Acto seguido, se afirma que las sucesivas sustituciones de creencias peor justificadas por otras mejor justificadas son otros tantos avances en cuanto al grado de adecuación. Al hablar de «adecuación», lo que se está entendiendo aquí es que el incremento de la coherencia entre oraciones no-observacionales y oraciones observacionales es signo de una adecuación más precisa entre el primer tipo de oraciones y las cosas observadas.

1994, pág. 238. Suponiendo que «describir en lo fundamental el carácter de...» significa «ser necesarios para decir la verdad sobre», Davidson estaría entonces obligado a decir que tal situación no se puede dar: no podría haber nunca lo que Wright llama «un pensamiento cuya verdad haría de la humanidad y de su lugar en la naturaleza una burla» (ibíd., pág. 240). Lo peor que podría suceder es que gentes cuyo lenguaje fuéramos perfectamente capaces de aprender (pongamos, los galácteos) nos brindaran sustitutos increíblemente asombrosos para las creencias que hoy tenemos sobre algunos temas específicos (por ejemplo, la microestructura de la materia, o cómo conseguir la paz mundial).

19. Davidson, «The Structure...», pág. 309. Algunos comentaristas de Davidson han entendido que una condición de verdad es un estado de cosas no lingüístico, un hecho y no una oración en el lenguaje del teórico de la verdad, a pesar del combate de Davidson contra de la noción de «hecho» en «True to the Facts», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, págs. 36-54 (trad. cast.: «Fiel a los hechos», en *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1995, págs. 57-72).

Sin embargo, Davidson no simpatiza con esta línea de pensamiento. Sus críticas a la noción de «adecuarse a la realidad», expuestas en «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», corren paralelas a las de James y Dewey. Así, en sus *Dewey Lectures* afirma:

> He sostenido que esas caracterizaciones de la verdad que van más allá de darle contenido empírico a una estructura del tipo de las que Tarski nos enseñó a describir, o bien son vacías, o son falsas, o confusas. Deberíamos abstenernos de decir que la verdad es correspondencia, coherencia, asertabilidad garantizada, asertabilidad idealmente justificada, lo que es aceptado en la conversación de las personas apropiadas, lo que la ciencia terminará por sostener, lo que explica la convergencia hacia teorías únicas en la ciencia, o el éxito de nuestras creencias corrientes. En la medida en que realismo y antirrealismo dependan de alguna de estas visiones de la verdad, deberíamos rehusar el suscribir uno u otro.[20]

Pasajes como éste sugieren que Davidson rechazaría categóricamente la indicación de que los filósofos tienen que explicar por qué un incremento de la justificación conduce a una creciente probabilidad de verdad, entendida como algo distinto a la aceptabilidad para un número cada vez mayor de auditorios. Y ello porque Davidson parece pensar que los filósofos han hecho *todo* lo que tienen que hacer con el concepto de verdad una vez que han mostrado cómo detectar una determinada pauta de comportamiento —la pauta que exhibe la teoría de la verdad para un lenguaje—. Es difícil ver de qué manera podría ayudar tal detección a respaldar o mejorar nuestras prácticas de justificación, y Davidson no da ninguna razón para pensar que pudiera o debiera hacerlo.[21] Cabe presumir que es por esto por lo que llama «no epistémico» al concepto de verdad.

20. Davidson, «The Structure...», pág. 309.

21. En *Unnatural Doubts*, Michael Williams sugiere que una incapacidad para «dar razón del enderezamiento a la verdad [*truth-conduciveness*] de la justificación» conduciría al escepticismo (pág. 231). Mi opinión, así como la que estoy atribuyéndole a Davidson, es que lo que conduce al escepticismo es asumir de partida el enderezamiento a la verdad, y no el fracaso al intentar respaldar ese presupuesto. De manera que me opongo a la declaración de Williams de que «sin duda constituye un rasgo esencial de la justificación epistémica el que al justificar una creencia se hace más probable que sea verdadera» (pág. 229). Esta oposición mía se explica más extensamente en «Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42, nº 6, 1994, págs. 975-988, una crítica a las opiniones de Habermas y Apel en torno a la verdad.

Sospecho que el único consuelo epistemológico que ofrece Davidson consiste en su célebre tesis de que la mayoría de nuestras creencias —la mayoría de las creencias de *cualquiera*— deben ser verdaderas. No obstante, se trata de una tesis menos alentadora y al mismo tiempo menos provocativa de lo que parece a primera vista. Pues, cuando recordamos que Davidson no quiere saber nada de la idea de que la verdad consiste en la correspondencia con, o la representación exacta de,[22] la realidad, nos damos cuenta de que no está diciendo que nuestras mentes, ya sea por designio de Dios o de la Evolución, estén bien adecuadas a la tarea de captar la realidad correctamente. A este respecto, puede perfectamente coincidir con Goodman, Putnam y Kuhn en que no existe tal tarea, ya que no hay una manera de ser del mundo. Lo que está diciendo es más bien que la mayoría de las creencias de cualquiera deben coincidir con la mayoría de *nuestras* creencias (pues ya la mera adscripción de creencias a otro exige que uno invoque el principio de caridad), y que rechazar esa masa de creencias compartidas (quizá por no corresponderse con la realidad) significa reintroducir toda una maraña de metáforas incanjeables e inútiles —las usadas para establecer la distinción esquema-contenido—. Decir, como hace Davidson, que «la creencia es verídica en su naturaleza» no es celebrar la feliz congruencia de sujeto y objeto, es decir que la pauta que la verdad produce es la misma que produce la *justificación para nosotros*.[23]

22. Sobre el repudio de Davidson a la noción de «representación», véase su «The Myth of the Subjective», en Michael Krausz (comp.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1989, págs. 165-166 (trad. cast.: «El mito de lo subjetivo», en Donald Davidson, *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1992, págs. 51-71).

23. Pero puede que aquí esté pasando algo por alto, y ese punto ciego podría encubrir un desacuerdo real e importante entre las opiniones de Davidson y mi versión del pragmatismo. Porque en «The Structure...» Davidson dice que «[p]uesto que el concepto de verdad es central a la teoría [esto es, a una teoría empírica que implica oraciones-T], tenemos justificación para decir que la verdad es un concepto explicativo de importancia crucial» (pág. 313). A mí no me parece un concepto particularmente central. Desde mi punto de vista, lo que Davidson llama una «teoría de la verdad» se podría llamar igualmente «una teoría del comportamiento complejo» o «una teoría del comportamiento justificatorio». Admitiendo que todo el propósito de la teoría es producir el tipo de bicondicionales que Tarski denominó «oraciones-T», no veo claro por qué la producción de tales oraciones habría de ilustrar la centralidad, o la crucial importancia, del concepto de verdad.

Estoy totalmente dispuesto a retirar mi afirmación de 1986 de que «verdadero» carece de uso explicativo, que no fue sino una manera equívoca de expresar la

Sin caridad no podemos detectar la pauta que produce la verdad. Pero la caridad implica ver como justificado la mayor parte de lo que los nativos dicen. Si no hay en ello ese tipo de justificación que nos suena razonable, no habrá un conjunto coherente de relaciones inferenciales que podamos detectar entre las diversas ristras de trazos y sonidos que producen los hablantes, ni por tanto racionalidad —no habrá una pauta del tipo requerido—. En esto me parece que radica la *única* fuerza de la afirmación de Davidson de que los principios usados como guía para detectar esa pauta «derivan de consideraciones normativas»,[24] así como la de su referencia a «las normas que gobiernan nuestras teorías sobre la atribución intensional».[25] La necesidad de justificar nuestras creencias y deseos ante nosotros mismos, y ante nuestros iguales los demás agentes, nos somete a unas normas, y la obediencia a esas normas produce una pauta de comportamiento que debemos detectar en los otros antes de atribuirles confiadamente creencias. Pero no parece haber ocasión de preguntarse por la obediencia a una norma *adicional* —el mandamiento de buscar la verdad—.

---

idea de que «¡Es verdadera!» no constituye una explicación útil de por qué la ciencia funciona, o de por qué deberías tú compartir una de mis creencias. Pero, aunque el tipo de teoría para la que Davidson piensa que «el concepto de verdad» resulta central es ciertamente explicativa, me parece un poco extraño e innecesario seleccionar un determinado concepto que se explica por referencia a tales teorías y decir que *ése* tiene un papel explicativo crucial. Sería más congruente con la tesis fundamental de Davidson de que una teoría de la verdad es automáticamente una teoría del significado y de la racionalidad —y con su doctrina de que cada concepto intensional está entrelazado con cada uno de los demás conceptos intensionales— el evitar esa forma de favoritismo.

Otro modo de identificar el punto en el que Davidson y yo podríamos diferir es que él encuentra significativo que usemos la misma palabra para designar aquello que se preserva a través de la inferencia válida y para prevenir a la gente de que las creencias justificadas para nosotros podrían no estarlo para otros auditorios mejores. Hasta donde se me alcanza, no existe una razón profunda de que «verdadero» se use para ambas funciones, de que una de las palabras que usamos para describir la pauta de comportamiento que los usuarios del lenguaje deben necesariamente exhibir (la inferencia lógica) tenga que ser también una de las palabras que usamos para prevenir a la gente de que puede estar creyendo algo que otras personas mejor aconsejadas no creerían. Así que no veo razón para buscar por debajo de esos dos usos algún rasgo del *significado* de «verdadero» que haga apta esta palabra para ambos cometidos. Si pudiera ver esa razón, estaría yo quizá en mejores condiciones de apreciar lo que quiere decir Davidson con la «centralidad» del concepto, y de entender por qué se describe a sí mismo «rellenando el contenido» del mismo.

24. Davidson, «The Structure...», pág. 319.

25. Ibíd., pág. 325.

Porque —volviendo a la duda pragmatista con la que empecé— la obediencia a ese mandamiento no produciría ningún comportamiento que no venga producido ya por la necesidad de ofrecer justificaciones.

Hasta aquí he estado esbozando esa suerte de minimalismo en torno a la verdad que aún querría seguir atribuyéndole a Davidson, incluso una vez aceptado su rechazo del deflacionismo. Pero ese minimalismo difiere mucho de otras explicaciones filosóficas de la verdad que han recibido el mismo nombre. Con el fin de resaltar tales diferencias, paso ahora de Davidson a Crispin Wright.

Wright está profundamente preocupado por los problemas del realismo y el antirrealismo y considera que no se atiende debidamente a cuestiones tales como un cierto «quietismo» indeseable, que se definiría como la opinión de que «no es posible un debate metafísico significativo».[26]

El pragmatismo de James y de Dewey fue, entre otras cosas, un intento de cerrar tal debate —no mostrando que sea imposible o que carezca de sentido, sino que no sirve a ningún propósito—. De manera que el libro de Wright *Truth and Objectivity* constituye un buen ejemplo de oposición contemporánea al pragmatismo. Si el argumento de esta obra va por buen camino, entonces el pragmatismo no es más que un desafortunado intento de evadir preguntas que resultan ser absolutamente centrales para la reflexión filosófica.

Al igual que Davidson, Wright desconfía del deflacionismo. Ahora bien, sus razones son muy diferentes. Para Davidson, lo que Tarski no nos dijo fue cómo detectar en la naturaleza la pauta que exhiben sus teorías de la verdad para lenguajes concretos. En cambio, para Wright, lo que Tarski no nos dio fue una *norma*. Wright cree que nuestras prácticas enunciativas están reguladas por dos normas distintas: asertabilidad garantizada y verdad. Ambas, dice, son «diferentes en el sentido preciso de que, aunque apuntar a una de ellas es necesariamente apuntar a la otra, el éxito en un caso no tiene por qué significar el éxito en el otro».[27] Desde su punto de vista, el problema del deflacionismo no es que no nos diga cómo elaborar una teoría de la verdad para un lenguaje natural dado, sino que ni siquiera menciona nuestro deber de alcanzar la ver-

26. Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992, pág. 202.
27. Ibíd., pág. 19.

dad. Hace que uno piense que ya ha hecho suficiente si ha obtenido toda la justificación que podía lograr.

Desde luego, eso es lo que los pragmatistas quieren que pensemos. En este punto, me parece que Davidson puede confluir tranquilamente con ellos. Porque, como ya he apuntado, no veo manera de encajar la idea de la verdad como una meta de la investigación en la explicación davidsoniana de qué es lo que tenemos que decir acerca de la verdad. Así que, con el fin de ensanchar aún más el abismo que se abre entre el quietismo de Davidson y el activismo metafísico demandado por Wright, abundaré en los apuros que le acarrea a éste su afirmación de que la verdad es una norma diferenciada en combinación con su intento apragmático y antidavidsoniano de mantener vivas las nociones de «correspondencia» y «representación».

Wright dice que «el deflacionismo... está comprometido con la idea de que la asertabilidad garantizada es la *única* norma que actúa en el discurso asertórico».[28] Pero, afirma, incluso el deflacionista debe admitir que, «mientras que "es verdadero" y "su asertabilidad está garantizada" coinciden normativamente, el cumplimiento de una norma no tiene por qué implicar el de la otra».[29] De modo que, concluye Wright, «el deflacionismo reinflaciona». Ahora bien, este argumento parece insuficiente. El hecho de que las creencias se puedan justificar sin ser verdaderas no implica que se estén invocando dos normas. De manera análoga, el hecho de que una acción pueda estar plenamente justificada para un auditorio dado, y aun así no ser la acción correcta, no demuestra que tengamos dos deberes: el de justificarnos unos a otros nuestras acciones y el de actuar rectamente. Demuestra simplemente que lo que puede estar justificado para algunos auditorios puede no estarlo para otros.

No obstante, Wright ofrece un argumento más pormenorizado en favor de su afirmación de que «el deflacionismo es una tesis inherentemente inestable».[30] Para empezar, entiende que lo que sostiene el deflacionista es que el contenido del predicado de verdad está «completamente fijado» por lo que él denomina el esquema desentrecomillador:

«*P*» es verdadero si, y sólo si, *P*.

28. Ibíd., pág. 21.
29. Ibíd., pág. 23.
30. Ibíd., pág. 34.

Dice entonces que hay un «vínculo explicativo bicondicional, efectuado por el esquema desentrecomillador, entre la afirmación de que una oración es verdadera y su uso asertórico apropiado».[31] Luego define un predicado como «(positivamente) descriptivamente normativo» cuando «la elección, aprobación, etc., de una jugada por parte de los participantes está guiada de hecho por el juicio de si la jugada es o no falsa».[32] Esto le permite concluir que:

> «Verdadero» es descriptivamente normativo en el sentido de que las prácticas de aquéllos para quienes la asertabilidad garantizada es una norma descriptiva serían exactamente las mismas si estuvieran eligiendo conscientemente las jugadas asertóricas que están dispuestos a hacer o a permitir atendiendo a si las oraciones en cuestión son o no verdaderas.

Como resumen, afirma que «cualquier práctica asertórica real será exactamente como sería si la verdad fuera un objetivo autoconsciente».[33] Aunque el comportamiento de los que eligen en pos de la asertabilidad garantizada y el de los que eligen en pos de la verdad serán iguales, Wright piensa que podemos distinguir las dos elecciones preguntando si «están guiadas de hecho» por una consideración o por la otra.

Ahora bien, ¿basta con que el agente piense que se está guiando por algo para que esa guía sea un hecho?[34] Consideremos una analogía: estoy intentando decidir si voy a acusar a mi padre de impiedad. Mientras lo estoy meditando, unas veces me veo tratando de hacer lo que creo justificadamente que es piadoso, y otras tratando de obedecer la voluntad de los dioses. Sócrates me ha hecho notar que, si bien ambos criterios coinciden normativamente, el cumplimiento del primero no implica el cumplimiento del segundo pues mi comunidad, que me ha proporcionado el sentido que tengo de lo que cuenta como justificación, podría no estar en sintonía con los dioses. Con todo, mi esperanza de cumplir ambos criterios persiste.

31. Ibíd., pág. 17.
32. Ibíd., pág. 16.
33. Ibíd., pág. 17.
34. Wright identifica la tesis de que poseer verdad es «cumplir una constricción normativa distinta de la garantía asertórica» con la de que «la verdad es una genuina propiedad» (ibíd., pág. 35). Yo evito discutir si la verdad es una propiedad —discusión que para mí se reduce finalmente, justo como dice Wright, a la pregunta «¿una norma o dos?»—. Suscribo lo que dice Davidson sobre este tema («The Structure...», pág. 285).

Un ateo, sin embargo, podría decirme que «de hecho» me estoy guiando por una norma únicamente y que tengo un solo objetivo autoconsciente —que hay solamente un proceso de elección consciente actuando en mi toma de decisión—. Como no hay dioses, dice él, no existe tal cosa como su voluntad, y yo no puedo, incluso si eso es lo que quiero, obedecer la norma de conformarme a ella. Mas yo replicaré, naturalmente, que semejante modo de pensar es reduccionista y que basta con que yo crea en los dioses para que pueda intentar obedecer esa norma. A qué normas obedece uno es, a fin de cuentas, una cuestión de a qué normas cree uno estar obedeciendo.[35]

No creo que Wright se sintiera feliz con esta defensa frente al ateo. Pues la fuerza de su giro «guiada de hecho por» desaparece en el momento en que se concede que la creencia en una guía es prueba de la misma. Un agente con imaginación suficiente para hacer proliferar sus objetivos, multiplicando con ello las consideraciones desde las que llevar a cabo la elección autoconsciente de sus jugadas, pronto tendría funcionando tantos sistemas de guía como pelos en la cabeza. Por ejemplo, puede que intente acertar todas las dianas para triunfar en todos los concursos de tiro con arco, y para hacerse famoso como arquero excelso, y para llegar a ser campeón del mundo, y para complacer a la diosa Diana, y para ganarse la predisposición de una valedora en las reuniones de los dioses. El agente verá todos estos objetivos como prescriptivamente coincidentes —todos le llevan a realizar exactamente las mismas acciones—, y a la vez reconocerá que el logro de los dos últimos puede no coincidir extensionalmente con el de los cuatro primeros. Y ello porque ha oído rumores de que Diana hace tiempo que perdió el interés por el tiro con arco y ahora se dedica al kárate.

Wright tiene que conceder que un objetivo es «descriptivamente normativo» para una acción si el agente así lo cree, o bien debe darnos un criterio ulterior para detectar la *auténtica* normatividad descriptiva. No sé muy bien qué aspecto podría tener un criterio de ese tipo. Pero si no puede especificar uno, quizá tenga que ad-

35. Este tipo de argumento se usa a menudo, por ejemplo, contra un reduccionismo de corte hobbesiano que dice que las acciones que creo motivadas por mi deseo de ser un buen ciudadano en realidad obedecen a mi temor a las sanciones. El punto fuerte de Hobbes y de Trasímaco es que una explicación causal de mi acción que no se refiera a la buena ciudadanía puede ser tan útil como otra que sí lo haga. El punto fuerte de sus oponentes es que la necesidad de una explicación causal no es la única razón para atribuir motivos.

mitir que, del mismo modo que «el deflacionismo reinflaciona», también el ateísmo reteologiza.

Mi propio punto de vista es que, para los arqueros creyentes, alcanzar el favor divino era en efecto un objetivo distinto a acertar el blanco, y que alcanzar la verdad, como algo distinto a formular enunciados justificados, *es* un objetivo para los investigadores metafísicamente activos. Los quietistas metafísicos deploramos el que la mayoría de la gente en nuestra cultura pueda ser incitada a esa clase de actividad. Ellos, ay, siguen tomándose en serio esas malas, apragmáticas preguntas de «¿objetivo o subjetivo?», «¿natural o prefabricado?», «¿*in se* o *ad nos*?», «¿real o socialmente construido?». Pero del mismo modo que los arqueros creyentes pueden ser sustituidos (y en alguna medida lo han sido) por arqueros descreídos, así también los pragmatistas esperamos que nuestra cultura finalmente se sustituya a sí misma por la cultura que James y Dewey vaticinaron. En esa cultura, la pregunta «¿Estás tratando de obtener la verdad tanto como de formarte creencias justificadas?» sería recibida con la misma sensación de desconcierto con la que reciben la pregunta «¿Estás buscando el favor divino?» los arqueros descreídos.[36]

Volveré sobre el tema del cambio cultural al final, pero antes quiero dirigir la atención hacia los motivos de Wright para poner el énfasis en la diferencia entre el deflacionismo, que no reconoce que la verdad sea una norma diferenciada, y su propia variedad de minimalismo, que sí lo hace. Wright persigue en su libro dos objetivos. El primero es darle al deflacionismo lo suyo admitiendo que «la verdad no es intrínsecamente una noción con peso metafísico».[37] Esto le permite despachar a los «teóricos del error» como John Mackie, quienes piensan que es una equivocación aplicar la palabra «verdadero» a los juicios morales. Pues, como acertadamente sostiene Wright, «la propuesta minimalista es conservadora respecto de nuestro modo corriente de pensar y de hablar de lo cómico, de lo repulsivo y lo delectable, de lo bueno y de lo valioso,

36. Estos seis últimos párrafos están profundamente en deuda con Bjorn Ramberg y Barry Smith. Sustituyen una sección que figuraba en una versión anterior del texto, versión que Ramberg y Smith leyeron y discutieron. Ramberg tuvo la amabilidad de trasladarme las críticas (oportunas) de Smith y me hizo sugerencias sobre el modo de esquivarlas —sugerencias que he seguido y que agradezco.

37. Wright, *Truth and Objectivity*, pág. 72.

para la que no es ningún solecismo describir los contenidos que tienen que ver con tales temas como «verdaderos».[38] Derrotar a filósofos como Mackie es el primer objetivo de Wright, y tanto Davidson como Dewey aplaudirían ese propósito.

El segundo, en cambio, es dejar claro que, «al volvernos minimalistas en relación con la verdad y con el contenido asertórico, no estamos abocados al quietismo respecto de la controversia metafísica tradicional en torno al realismo y la objetividad».[39] Wright cree que:

> hablar de «la representación de los hechos» no es meramente una expresión admisible, un adorno inofensivo para referirse a la verdad, sino que comporta una perspectiva correcta —diríamos, *seriamente diádica*— sobre el predicado de verdad (al menos en aquellos discursos donde el realismo resulta apropiado).

Su oponente deflacionista, continúa diciendo Wright, insistirá en que en ese modo de hablar «se introduce teoría metafísica suplementaria, metida de contrabando en unas expresiones que, siendo características de la idea de verdad, pueden sin embargo sortearse mediante una explicación deflacionaria y no merecen una interpretación metafísica de ese calibre».[40]

Difícilmente Dewey o Davidson habrían podido expresar su antipatía quietista hacia las nociones de correspondencia y representación con mejores palabras que las que Wright pone aquí en boca del deflacionista. El intento posdarwiniano que uno y otro realizan de naturalizar nuestra autoimagen disolviendo las oposiciones tradicionales entre mente y naturaleza y entre sujeto y objeto, así como el ulterior asalto de Davidson a la distinción esquema-contenido, quedan perfectamente condensados en la afirmación de que nuestra perspectiva sobre el predicado de verdad *no* debería ser «seriamente diádica».

El libro densísimo y profusamente argumentado de Wright tiene, entre otros, el gran mérito de percibir la necesidad que hay de decir más de lo que Dummett ha dicho sobre el pragmático valor-en-efectivo de las ideas de «realismo», «representación» y «correspondencia». Wright se da cuenta de que la terminología lógica puesta en circulación por Dummett —en sus explicaciones del «realismo» con la ayuda de nociones como la de bivalencia y la de au-

38. Ibíd., pág. 75.
39. Ibíd., pág. 86.
40. Ibíd., pág. 83.

sencia de tercio excluso— no captura de manera adecuada los motivos que subyacen a los debates tradicionales. Observa que David Wiggins trató de remediar esta falta sugiriendo que una tendencia a la convergencia sería un criterio suficiente para la aplicabilidad de dichas nociones. Pero Wright critica esta idea de Wiggins arguyendo que la presencia de una tal tendencia convertiría los juicios sobre lo cómico, por ejemplo, en representacionales si, por alguna razón sociohistórica accidental, se diera una convergencia estable hacia un consenso en torno a lo que resulta cómico.

Sin duda Wright tiene razón en que la idea de representacionalidad, y por ende la de realismo, tiene que ser explicada con ayuda de una noción que no sea ni meramente lógica ni meramente sociológica. Empero, su elección de candidato a una tal noción intermedia resulta sumamente reveladora. Según él, lo que subyace a la asociación intuitiva de representacionalidad y convergencia es «el truismo convergencia/ representación», esto es:

> Si dos dispositivos funcionan cada uno de ellos para producir representaciones, entonces, si las condiciones son las adecuadas, y su funcionamiento el correcto, producirán un *output* divergente si, y sólo si, el *input* que se les presenta es divergente.[41]

Este así llamado truismo supuestamente haría tangible la diferencia intuitiva entre lo cognitivo y lo no cognitivo y, por tanto, entre discursos para los que el realismo resulta adecuado (por ejemplo, la física) y otros para los que no (por ejemplo, una discusión sobre lo que es divertido). Wright dice que, en el segundo ejemplo, «la base —el sentido del humor— puede variar de unas personas a otras de un modo no imputable». Sin embargo, cuando de lo que se trata es de dar el tamaño y el color de una pieza de tela, o cuando se trata de teoría astronómica, podemos culpar a la gente por no captar las cosas bien, por no tener una representación adecuada, por no estar a la altura de sus responsabilidades cognitivas, por no corresponderse con la realidad.

Ahora bien, se podría pensar que quizá la imputabilidad misma varíe de un modo no imputable por razones sociohistóricas contingentes. A Wright no se le escapa este punto, y agarra el toro por los cuernos. Las cuestiones metafísicas, afirma, como la de qué estatuto cognitivo tiene un determinado discurso, sólo pueden resolverse *a priori*. Y ofrece paladinamente la siguiente definición:

41. Ibíd., pág. 91.

> Un discurso tiene mandato cognitivo si, y sólo si, es cierto *a priori* que las diferencias de opinión que surgen en él pueden explicarse de manera satisfactoria únicamente en términos de «*inputs* divergentes»; esto es, por el hecho de que los debatientes están trabajando sobre la base de una información diferente (lo que los haría culpables de ignorancia o de error, según sea el estatuto de esa información), o «en condiciones inadecuadas» (que den lugar a despistes o distracciones, y por tanto a errores de inferencia, o a omisiones de datos, etcétera), o porque hay algún «defecto de funcionamiento» (por ejemplo, una evaluación prejuzgada de los datos en un sentido o en otro, o dogmas, o defectos en cualesquiera otras categorías de las ya enumeradas).[42]

Se puede parafrasear esta definición diciendo que uno está bajo mandato cognitivo si funciona como una máquina de fabricar representaciones bien engrasada. La imagen que está empleando Wright es la que usan todos los epistemólogos para los que «prejuicio» y «superstición» son como arena en los rodamientos, la clase de cuerpo extraño que produce defectos de funcionamiento. Tales filósofos comparten una imagen de los seres humanos como máquinas construidas (por Dios o por la Evolución) para, entre otros fines, captar las cosas correctamente. Los pragmatistas quieren que nuestra cultura se libre de esa autoimagen y la sustituya por la de unas máquinas que están continuamente ajustando su conducta a la de los demás, y a la vez al entorno, mediante el desarrollo de formas novedosas de comportamiento. Esas máquinas no tienen ningún programa o función fija; están continuamente reprogramándose para cumplir funciones no imaginadas hasta el momento.

El así llamado truismo de Wright sugiere que los pragmatistas podríamos hacerle a él lo que él le hace a Wiggins. Podríamos decir que la representación queda descalificada por las mismas razones que la convergencia. Al dejar caer ambas nociones, lo que nos queda es su común valor en efectivo, a saber, la afirmación de que, para demarcar los discursos en los que el realismo resulta apropiado, una señal es que al discurso en cuestión le sea aplicable una determinada imagen: la imagen de la verdad como el *output* de una máquina con un funcionamiento correcto que incorpora una función *input-output* cognoscible *a priori*. Nótese que, para los propósitos de Wright, no basta con que meramente sepamos *a priori* que hay una u otra función *input-output* operando y que cuando la máquina no opera de acuerdo con ella hay un defecto de

42. Ibíd., pág. 93.

funcionamiento. Ese requisito sería satisfecho por un número indefinido de funciones, e insatisfecho por otras tantas, de un modo que carece por completo de interés. Lo que exige Wright es que pudiéramos saber *a priori* cuál de esas funciones es la *correcta* —que nuestro conocimiento del *contenido* del *output* (por ejemplo, lo cómico, lo geométrico, lo valioso) seleccionara una función en particular.[43]

Volveré sobre este último punto más tarde, cuando entre en la respuesta de Wright al argumento de McDowell en favor del quietismo. Por el momento me limito a apuntar que los pragmatistas, especialmente después de leer a Kuhn, descartan los términos «prejuicio» y «dogma», así como la idea de que, hasta la llegada de la Nueva Ciencia con su racionalidad detectora de prejuicios y su rigor disolvente de supersticiones, nuestra maquinaria cognitiva funcionara defectuosamente.[44] Los pragmatistas dudan de que la cognitividad se resuelva en algo más que un consenso históricamente contingente en torno a qué cuenta como justificación adecuada de una creencia. Ven ese consenso como lo que distingue lo que Kuhn llama la «ciencia normal» de la «ciencia revolucionaria». Mientras que Wright cree que los filósofos pueden examinar el «contenido» de un discurso[45] y resolver *a priori* la cuestión de si

43. No puedo entender cómo alguien que invoca el conocimiento *a priori* tan alegremente como Wright puede decir, con la misma alegría, que «la aprioricidad es por lo común un producto artificial de la descripción» (ibíd., pág. 129).

44. Wright también ha leído a Kuhn, por supuesto, y discute la noción de «carga teórica» con algún detalle. Pero el resultado de esa discusión es más bien decepcionante: «[D]ebemos confiar en que, o bien podremos abrirnos paso hacia un concepto purificado de enunciado observacional, en el que no se dé el tipo de «carga teórica» que origina los problemas, o bien —lo que es más probable— la constricción del mandato cognitivo puede y debe refinarse de algún modo, pero manteniéndose fiel a la idea de función representacional que es su motivación. A este respecto, no tengo una solución fácil que ofrecer» (ibíd., págs. 167-168).

Este pasaje es típico de Wright y su confianza en poder suavizar las anomalías que surgen al intentar hacer explícitas las presuposiciones que subyacen a las distinciones tradicionales e intuitivas. Los pragmatistas se alegran de no sentir ya necesidad de invocar tales distinciones ni de tener tales intuiciones. Por eso, lo que a Wright se le antoja un quietismo indeseable a ellos les parece un sólido avance filosófico. Se trata del mismo tipo de distanciamiento dialéctico que se aprecia entre Leibniz y Newton. Newton hacía caso omiso, quietistamente, de muchos problemas aristotélicos tradicionales. Leibniz insistía en que semejante desentendimiento era un síntoma de irresponsabilidad intelectual y en que tan necesarias eran las explicaciones metafísicas como las físicas.

45. «Si lo que nos interesa es saber si el discurso cómico, *en virtud de su contenido mismo*, es adecuado para expresar los productos de un modo de operar seriamente representacional, entonces cualquier constricción pensada para captar esa

es apto para tener mandato cognitivo, ellos consideran que la propia aptitud o inaptitud de esa terminología de la «máquina de representar» de Wright está en almoneda sociohistórica tanto como la aptitud o inaptitud del lenguaje religioso para describir la situación humana.

Los pragmatistas piensan que el «truismo consenso/representación» de Wright sólo se puede hacer plausible si se especifica que los dos dispositivos en cuestión son máquinas para representar algo *de acuerdo con las mismas convenciones*. Porque es posible que dos *outputs* radicalmente diferentes valgan como representaciones de un mismo *input*, según sea el propósito al que sirva la maquinaria representacional. Una cinta de vídeo, una cinta de audio y una transcripción mecanográfica representan la misma conferencia de prensa. Cualquier cosa, en realidad, puede valer como una representación de otra con tal de que haya el suficiente acuerdo previo de que efectivamente valdrá como tal. Más en general, la representacionalidad, y por ende la cognitividad, es algo que podemos crear, si no exactamente a voluntad, sí al menos mediante acuerdo.

El contenido, afirman los pragmatistas sobre la base de este razonamiento, se desvanece hasta casi no contar nada a la hora de determinar la cognitividad, y *de facto* el acuerdo sobre las convenciones lo es todo. De ahí que para ellos la cognitividad sea una noción sociohistórica, puramente empírica. Pero si las convenciones de representación pueden variar con la misma inimputabilidad que el sentido del humor —o, más ajustadamente, si la única clase de culpa relevante es la que recae sobre quienes no se muestran suficientemente cooperativos en el logro de metas prácticas compartidas—, entonces la representacionalidad, igual que la convergencia, es una brújula sin norte. Aislar la naturaleza de la cognitividad, u ofrecer una explicación seriamente diádica de la verdad, no nos sirve de ninguna ayuda.

---

idea debe, según parece, formularse de tal modo que para satisfacerla se requiera un conocimiento *a priori* de que se cumplen las condiciones relevantes» (ibíd., pág. 94). Me parece que, en el uso que Wright hace de ellos, los conceptos de «contenido de un discurso» y «conocimiento *a priori* acerca de un discurso» son definibles el uno por el otro. Pues el único medio que uno tendría de saber si ha puesto la mira en el contenido de un discurso, por oposición a los mecanismos que lo producen, sería imaginar qué podría conocerse *a priori* acerca de él. Naturalmente, para holistas quineanos como Davidson estos conceptos mutuamente definibles resultan por igual dudosos.

¿Hasta qué punto esta objeción al sedicente truismo de Wright invalida su programa general? Creo que la mejor manera de averiguarlo es volverse hacia el único lugar en su libro donde se arguye explícitamente contra el quietismo: el capítulo final. Pues allí discute Wright una noción, «significado», que es pariente cercana de la de «convención de representación». El único argumento en pro del quietismo que allí se discute es el «argumento de seguir una regla» de Wittgenstein.

Wright coincide con Gareth Evans en que dicho argumento es un «aguafiestas metafísico» que hay que intentar sacudirse de encima si es posible. Según Wright, la *única* concesión que es necesario hacer al quietista es la que él mismo le ha hecho en el primer capítulo: que se puede dar la verdad y la falsedad incluso allí donde el realismo ni se plantea (como es el caso, ciertamente, de la comedia, y quizá también de la moral).[46] Él toma en consideración dos variedades del aguafiestas wittgensteiniano: la de McDowell y la de Kripke. Para McDowell, dice Wright, el no cognitivista moral «se deja llevar por un análisis espurio de los hechos y la objetividad *morales*»; al igual que su oponente el realista moral, platónico, trabaja

> bajo la falsa idea de que un cognitivismo moral digno de ese nombre tiene que hacer ver cómo la materia relevante está *ahí*, por así decir, para cualquier agente investigador, independientemente de un «punto de vista» evaluativo. Como, según nos enseña Wittgenstein, nada está jamás «ahí» de esa manera, ya no hay ninguna comparación desventajosa que hacer. La apreciación de los hechos morales requiere, sin duda, un punto de vista moral. Pero, entonces, la apreciación de *cualquier* hecho requiere un punto de vista.[47]

Wright rechaza este intento de minar «el debate realismo/ antirrealismo en general».[48] Piensa que una gran ventaja de su noción de mandato cognitivo es que no envuelve una «concepción de los hechos hiperobjetivada» del tipo que critican Wittgenstein y McDowell. Pues «la cuestión de si es cierto *a priori* que las diferencias de opinión formulables dentro de un discurso en particular entra-

46. «... [E]l quietismo hace al menos una contribución importante, a saber, el haber visto que tomar como sustancia de una visión realista del objeto de un discurso la aplicabilidad en él de nociones como verdad y aserción constituye una hipóstasis metafísica de esas nociones» (ibíd., pág. 204).

47. Ibíd., pág. 207.

48. Ibíd., pag. 208.

ñarán siempre, prescindiendo de la vaguedad, algo susceptible de considerarse como una insuficiencia cognitiva» se deberá establecer «por referencia a lo que concebimos como el espectro de posibles fuentes para tales diferencias».[49]

Ahora bien, esto no basta para replicar a McDowell. Y ello porque, para concebir el espectro de fuentes posibles para tales diferencias, necesitamos primero especificar una función *input-output*; sin esto, no seremos capaces de distinguir cuándo una máquina de representar funciona debidamente y cuándo no. Pero hay muchas funciones *input-output* diferentes que describirán la máquina, y no todas ellas recorrerán los mismos *inputs*. Existen muchas maneras distintas de clasificar el flujo de interacciones causales en el que está involucrado el productor de enunciados, y cada una de ellas aportará un nuevo candidato a «*input*». La pregunta de si Wittgenstein realmente ha mostrado que la materia relevante nunca está «ahí» en el sentido relevante es la pregunta de si hay algún modo de aislar el *input* sin hacer referencia a lo que Wright llama «un punto de vista evaluativo». Ésta es la pregunta del millón: la de si podemos separar de la nuestra propia (como Dewey y Davidson insisten en negar) la contribución «del mundo» al proceso de formación de juicios.

Wright no tiene dudas sobre la existencia de verificantes [*truth makers*] aislables. Dice, por ejemplo, en un determinado momento:

> Que el mundo haga probables tales enunciados [aquellos que él denomina «superasertables»] es algo por completo independiente conceptualmente de nuestros patrones de apreciación; una cuestión, podríamos decir, que queda exclusivamente entre el enunciado y su verificante, y con la que nosotros sólo contactamos (a lo sumo) desde el papel de detectives.[50]

49. Ibíd.

50. Ibíd., pág. 77. En otro pasaje, Wright habla del «tipo de estado de cosas que confiere verdad a *P*» (pág. 117). Ese tono edificante de «quedar entre el enunciado y su verificante» vuelve a aparecer cuando afirma que, «al tratar con cuestiones objetivas de un modo puramente cognitivo, las opiniones que nos formamos no son de ningún modo opcionales, o variables en función de las idiosincrasias permisibles, sino que *tienen gobierno* sobre nosotros» (pág. 146). Nótese el contraste con el *libertinisme erudit* implícito en las palabras finales del artículo de Davidson «The Structure....»: «...de modo que la verdad descansa finalmente sobre la creencia y, más finalmente aún, sobre las actitudes afectivas» (pág. 326).

Pero, ¿cómo se supone que vamos a separar esos verificantes de entre el flujo de interacciones causales en que se ve envuelto el productor de enunciados? Una de las razones por las que Davidson no quiere tratos con la idea de «verificantes»[51] es que tiene la sensación de que sólo unos objetos totalmente artificiales llamados «hechos» —lo que Strawson burlonamente denominaba «objetos con forma de oración»— pueden satisfacer las necesidades de Wright.

El problema no tiene que ver en este punto con unos extraños hechos platónicos «hiperobjetivados», sino con *cualquier* cosa que, no siendo una oración, tuviera forma de tal, esto es, con unas pretendidas «configuraciones no conceptualizadas de las cosas en sí mismas» (en palabras de McDowell). En la medida en que tales configuraciones estén sin conceptualizar, no serán aislables como *input*. Pero, en la medida en que estén conceptualizadas, habrán sido confeccionadas a la medida de una función *input-output particular*, de una *particular* convención de representación.[52]

51. Véase Davidson, *Inquiries into Truth...*, pág. 194, para su rechazo de la idea de los «verificantes». Véase también, en el mismo volumen, su ensayo de 1969 «True to the Facts» («Fiel a los hechos», ed. cit.), donde distingue la noción tarskiana de una oración que es satisfecha por objetos que pueden individualizarse sin hacer uso de la oración, de la de «una oración que es hecha verdadera por un hecho». No obstante, con posterioridad a este ensayo Davidson ha abandonado la tesis de que la primera de ellas nos proporciona algún tipo de explicación de la verdad como correspondencia.

52. Wright parece estar refiriéndose a este tema cuando, en una apretada, ubérrima, empachosa nota a pie de página, escribe: «Parece sencillamente obvio sin más que la dependencia de las reacciones que se da en las reglas, esa incesante implicación subrayada por Wittgenstein de nuestra naturaleza subcognitiva en la apreciación que paso por paso vamos haciendo de los requisitos de una regla, no puede compadecerse bien con la mitología del objeto proposicional epistémicamente transparente pero a la vez plenamente sustancial» (pág. 226). Sugiere que la lección que podemos extraer de Wittgenstein es que «algo irreductiblemente *humano y subcognitivo* interviene activamente en nuestro trato con cualquier cuestión —una intervención... que se supone es la misma en todos los sujetos pensantes que tratan con ella» (pág. 227)—. Si es eso lo que Wittgenstein nos dijo, eligió una manera particularmente sinuosa de decir que podemos presumir que los cuerpos de nuestros interlocutores responden al entorno de una manera muy similar a como responde el nuestro. Una diferencia entre Wright y Davidson es que este último, creo yo, no le vería ningún sentido a la distinción entre una naturaleza o un nivel cognitivo y una naturaleza o un nivel no cognitivo, por la misma razón que no se lo ve a la distinción entre esquema y contenido, o entre sujeto y objeto, o entre «conocer un lenguaje y entendérselas con el mundo en general» («A Nice Derangement of Epitaphs», en E. LePore [comp.], *Truth and Interpretation*, págs. 445-446). Desde su punto de vista, tales distinciones hipostatizan lo que son dos

Por descontado que la observación de Wittgenstein de que todas las sumas que he realizado hasta hoy se podrían ver como si satisficieran un número indefinido de reglas diferentes para el uso de «más», apunta a que una interrelación causal cualquiera puede ejemplificar muchas funciones *input-output* distintas. Pero Wright sólo aborda explícitamente este tipo de dificultad cuando pasa del Wittgenstein de McDowell al de Kripke. Al debatir con este último, considera si no será que «la tesis de que no hay "materia objetiva" [*facts of the matter*] por lo que respecta a reglas y significados... debe necesariamente elevarse... hasta un irrealismo *global*: hasta la tesis de que no hay materia objetiva respecto de nada». Pues

> si no hay hechos sustanciales respecto de lo que las oraciones dicen, no hay hechos sustanciales respecto de si son o no verdaderas. Por consiguiente, el irrealismo acerca del significado debe aunar el irrealismo acerca de la verdad dondequiera que la noción en cuestión se aplique. Y el irrealismo acerca de la verdad dondequiera que la noción se aplique significa un irrealismo respecto de todo discurso asertórico.[53]

Desde esta interpretación de las intenciones de Wittgenstein, el problema ya no es, como en el Wittgenstein de McDowell, que la pluralidad indefinida de reglas (o convenciones de representación, o funciones *input-output*) haga imposible trazar entre los discursos una línea de corte representacional-no representacional que sea interesante, sino que hemos descubierto (mediante algún criterio de no representacionalidad que queda oscuro) que no existe tal cosa como captar correctamente los significados, representarlos de manera exacta.

Wright tiene una respuesta para esto, que encuentro muy difícil de seguir y que no intentaré resumir ahora.[54] Pero parece claro que el interés no se centra en este punto. Pues la cuestión interesante en relación con el quietismo, aquella a la que se consagra

---

descripciones de los mismos eventos, la una en términos proposicionales y la otra en términos no proposicionales.

Confieso, no obstante, que la adhesión de Davidson a la doctrina de la indeterminación de la traducción y, en relación con ello, su insistencia en que existe una diferencia filosóficamente interesante entre lo intencional y lo no intencional, apunta algún matiz en el antidualismo sin fisuras que aquí estoy atribuyéndole. Discuto esa adhesión suya en «Davidson's Mental-Physical Distinction», que aparecerá en Lewis Hahn (comp.), *The Philosophy of Donald Davidson*, The Library of Living Philosophers, La Salle, Ill., Open Court.

53. Wright, *Truth and Objectivity*, pág. 211.

54. Véase ibíd., pág. 227.

el capítulo final de Wright, es si toda la terminología de «captar correctamente» y «representar exactamente» resulta un medio útil para separar entre sí los discursos. Esta cuestión, suscitada por el Wittgenstein de McDowell, se da ya por saldada en el de Kripke.

Wright parece reconocer este hecho, ya que en el penúltimo párrafo de su libro admite que hay una «preocupación residual» a la que no ha respondido. Así es como formula en último término dicha preocupación:

> [La cuestión es] si, incluso en el caso de que las distinciones clave [entre una verdad representacional, cognitiva, sustantiva, y el otro tipo de verdad, meramente minimalista] pudieran formularse de forma tal que el estatuto de un discurso quedara determinado al margen de la dialéctica del seguir una regla, el servicio que pueden prestar como vehículos para expresar la intuición realista no podría verse tan seriamente mermado por una correcta comprensión de esa dialéctica como para que ya no tuviera *propósito* la taxonomía que tales distinciones nos podrían permitir construir.[55]

Suscitar esta duda en la última página del libro, una duda sobre si la obra cuya lectura acabamos de concluir tenía propósito, me parece una cosa muy honesta y bastante valiente.

La respuesta de Wright en el párrafo final es que, aun cuando puede ser defendible la opinión de que no hay tal propósito, su libro ha ayudado a sentar los términos para el debate al proporcionarnos «una concepción más pluralista y refinada de los debates realismo/antirrealismo de lo que venía siendo la norma».[56] Es verdad que nos ha proporcionado una tal concepción, pero su incrementado refinamiento quizá no favorezca el fin que Wright sugiere. Pues lo que a sus ojos es un refinamiento deseable resulta una inútil adición de nuevos epiciclos a los ojos de sus oponentes pragmatistas.

La propuesta de Wright —que es la médula de su libro, aunque yo la haya escatimado aquí para mis propios fines— es que hay diferentes predicados de verdad para diferentes discursos. Sostiene que podemos usar un predicado de verdad tenue, minimalista, en los discursos sobre lo cómico, y diversas alternativas más cargadas (como la del mandato cognitivo), correlativas a diversas relaciones determinables *a priori* entre otros discursos y el resto del mundo, en

55. Ibíd., págs. 229-230.
56. Ibíd., pág. 230.

otros.[57] Sin embargo, para los pragmatistas, lo que Wright considera como relaciones permanentes determinables *a priori* evidentemente no son sino diferencias sociohistóricas, locales y transitorias, entre pautas de justificación y de imputación. Tales diferencias —subpautas dentro de la pauta general única que la justificación produce— no deberían, a juicio de los pragmatistas, incorporarse al concepto de verdad. Hacerlo significa, como dice Davidson, «humanizar la verdad haciéndola fundamentalmente epistémica».[58]

Buena parte de lo que he dicho se puede resumir en la tesis de que el debate central entre el activismo metafísico de Wright y el quietismo de Davidson concierne al propósito de la investigación. Para Wright, la verdad, considerada como una deseable relación no causal entre el lenguaje y lo que no es lenguaje, es una meta de esa investigación (siquiera sea en aquellas áreas de la cultura, como las ciencias físicas, en las que el «realismo» se tiene por apropiado). Para los davidsonianos, por su lado, la postura más coherente consiste en sostener que:

a) los argumentos basados en la pluralidad indefinida de modos de continuar/funciones *input-output*/convenciones de representación, no dejan lugar a semejante relación no causal deseable,
b) así que no hay razón para pensar que incluso una cantidad infinita de justificación nos acercaría a una relación de ese tipo,
c) luego no hay nada que pueda describirse plausiblemente como una *meta* de la investigación, si bien el deseo de ulteriores justificaciones, naturalmente, actúa como un *motivo* para la misma.

Si a Dewey y a Davidson les preguntaran, «¿Cuál es la meta de la investigación?», lo mejor que ambos podrían decir es que la in-

57. «Existe una *variedad* de rasgos que los discursos mínimamente aptos para la verdad pueden poseer, cualquiera de los cuales puede contribuir en algo a clarificar y sustanciar las preconcepciones realistas en torno a él. ...Un realismo básico respecto a un discurso (por supuesto, los epítetos «realismo» y «antirrealismo» van resultando cada vez menos acertados desde una perspectiva pluralista) consistiría en pensar que el discurso en cuestión no está caracterizado por *ningún* rasgo interesante necesario para dar sentido a un realismo intuitivo acerca de él —en pensar que pone en juego contenidos mínimamente aptos para la verdad, y no hay nada más que decir» (ibíd., págs. 141-142).

58. Davidson, «The Structure...», pág. 298.

vestigación tiene muchas metas diferentes, sin que haya presupuestos metafísicos en ninguna de ellas —por ejemplo, conseguir lo que queremos, mejorar la condición humana, convencer al mayor número posible de auditorios, resolver el mayor número posible de problemas—. El activismo metafísico parecerá deseable *sólo* si le concedemos a Wright que «verdad» es el nombre de una norma diferenciada. Para Dewey y Davidson, ésta es una excelente razón para no verla de esa manera.

Quizá algunos davidsonianos no vean razón que les impida decir alegres, con voz firme y sano sentido común, que la meta de la investigación es la *verdad*. Sin embargo, no pueden decirlo sin desorientar al público. Pues, cuando acto seguido añadan que, por supuesto, no están diciendo que la meta de la investigación sea la correspondencia con la naturaleza intrínseca de las cosas, el sentido común del vulgo se sentirá traicionado.[59] Y ello porque «verdad» sólo suena como el nombre de una meta si se piensa que nombra una meta *fija*, esto es, si el progreso hacia la verdad se explica por referencia a una imagen metafísica, la de la aproximación a lo que Bernard Williams llama «lo que está ahí *en cualquier caso*». Sin esa imagen, decir que la verdad es nuestra meta es decir meramente algo así como: esperamos justificar nuestra creencia ante tantos y tan amplios auditorios como sea posible. Mas decir esto es ofrecer sólo una meta que continuamente retrocede ante nosotros, una meta que se desvanece para siempre y sin remedio cuando nos movemos. No es lo que el sentido común llamaría una meta. Pues ni es algo que pudiéramos saber que hemos alcanzado, ni algo a lo que podamos aproximarnos.

Los pragmatistas pensamos que los filósofos que ven la defensa de «nuestras intuiciones realistas» como un importante imperativo cultural o moral están cautivos de la imagen del aproximarse a una meta fija. Como primer paso en la liberación de esta imagen, proponemos seguir a Davidson en el abandono de lo que él denomina «ideas estándar sobre el dominio de un lenguaje». Entonces,

59. Para un buen ejemplo del soliviantо que produce esa traición, véase John Searle, «Rationality and Realism: What Is at Stake?», *Daedalus*, 122, nº 4, 1993, págs. 55-83. Searle cree que existen formas de sortear los problemas tradicionales en la noción de que la verdad es exactitud de la representación (págs. 65-66), y que quienes pensamos (aquí menciona a Kuhn y a Derrida, así como a mí mismo) que son insolubles estamos poniendo a las universidades en peligro al separarnos de lo que él llama la «tradición racionalista occidental». Mi réplica al artículo de Searle se puede encontrar más adelante, en «John Searle en torno al realismo y el relativismo».

se verá ese dominio como algo que «no [entraña] un núcleo común de conductas coherentes susceptibles de aprendizaje, una gramática o unas reglas compartidas, una máquina de interpretar portátil ajustada para desgranar el significado de una proferencia cualquiera».[60] Desprenderse de esas ideas estándar hace que resulte muy difícil tomar en serio la visión de los seres humanos como máquinas de representar portátiles con funciones *input-output* cognoscibles *a priori* incorporadas.

La idea de una tal máquina subyace, tanto a la noción de Wright de mandato cognitivo, como a su sugerencia kripkeana de que lenguaje, significado, verdad y conocimiento podrían todos ellos derrumbarse si, *horribile dictu*, resultara que no hay materia objetiva acerca de lo que venimos significando con «sumar». Pero el escepticismo descrito por el Wittgenstein de Kripke no infunde ningún pánico a los que siguen a Davidson en el abandono de la idea misma de «reglas del lenguaje». De manera análoga, el escepticismo sobre un atributo de los discursos reconocible *a priori* llamado cognitividad o representacionalidad, y sobre la utilidad de semejantes nociones, no infunde pánico alguno a quienes, como Bacon, Dewey y Kuhn, consideran que artesanos y científicos naturales hacen el mismo tipo de cosa: emplear cualesquiera herramientas, proposicionales o no proposicionales, que crean pueden ayudarles con los problemas que en ese momento tienen delante.[61]

60. Davidson, «A Nice Derangement...», pág. 445. Desprenderse de estas ideas también hace muy difícil que uno se altere por el argumento de Wittgenstein de seguir una regla. Porque liberarse de ellas permite verlo simplemente como una versión (adaptada para los que todavía se toman en serio la noción de «reglas del lenguaje») de un argumento genérico contra la existencia de cualquier relación que sea a un mismo tiempo natural (es decir, algo más que un producto de las prácticas humanas contingentes) y no causal. De ese tipo es la relación que los representacionistas están constantemente invocando: para la versión sellarsiana de este argumento, véase Brandom, *Making It Explicit*, y mi «Robert Brandom en torno a las prácticas y representaciones sociales», en este mismo volumen.

61. Kuhn resumió su tesis de que la ciencia debería verse como resolución de problemas diciendo: «[L]o sepan o no sus practicantes individuales, se les entrena para, y se les recompensa por, resolver intrincados rompecabezas —sean éstos instrumentales, teóricos, lógicos o matemáticos— en la interfaz entre su mundo fenoménico y las creencias de su comunidad en torno a éste» («Afterwords», en Paul Horwich [comp.], *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1993, pág. 338). Como Dewey, Kuhn pensaba que una explicación sociohistórica del origen de esas interfaces y de esos rompecabezas puede reemplazar a una explicación metafísica de la naturaleza de la representación. «Mi objetivo», afirma, «es negarle todo significado a la pretensión de que las sucesivas creencias científicas se convierten en aproximaciones a la verdad cada

Si, como buenos darwinistas, deseamos introducir el menor número posible de discontinuidades en la narración de nuestro camino desde el simio a la Ilustración, rechazaremos la idea de que la naturaleza haya establecido una única función *input-output* que, encarnada en cada miembro de nuestra especie, nos capacita para representar el entorno con exactitud. Pues tal idea exige que la naturaleza misma haya dividido el remolino causal que rodea a esos organismos en *inputs* discretos y haya adoptado una función *input-output* particular como distintivamente suya —una función cuya detección nos permite ofrecer justificaciones de acuerdo con los criterios (o, como diría Wright, los mandatos) de la propia naturaleza, y no con los de auditorios transitorios y locales—. Así que para los darwinistas hay una ventaja obvia en *no* separar en las actividades de dichos organismos las cognitivas y representacionales del resto. Esto quiere decir que hay una ventaja obvia en abandonar la idea de que hay una meta o norma diferenciada llamada «verdad» —la meta de la investigación científica, pero no, por ejemplo, de la carpintería—. Desde un enfoque deweyano, la diferencia entre el carpintero y el científico es sencillamente la diferencia entre un operario que justifica sus acciones principalmente por referencia a los movimientos de la materia, y otro que justifica las suyas principalmente por referencia al comportamiento de sus colegas.

En escritos previos —en particular en uno titulado «Science as Solidarity»—[62] he sostenido que la epopeya y las idealizadas esperanzas que tradicionalmente se han articulado en una retórica de «la búsqueda de la verdad objetiva» se pueden igualmente articular en una retórica de la solidaridad social, una retórica que tiña de romanticismo la búsqueda de un acuerdo intersubjetivo, no forzado, entre grupos de interlocutores cada vez más vastos. Pero coincido con los que insisten en que precisamente la primera de estas retóricas es la del sentido común contemporáneo. Así que pienso que el pragmatismo no debería proclamarse una filosofía del sentido común. Ni debería apelar, como David Lewis propone que lo haga la metafísica, a la intuición como árbitro final.

---

vez más probables o cada vez mejores, y sugerir al mismo tiempo que el sujeto de las pretensiones de verdad no puede ser una relación entre las creencias y un mundo supuestamente independiente de la mente o "externo"» (ibíd., pág. 330).

62. Incluido en mi *Objectivity, Relativism, and Truth* (trad. cast.: «La ciencia como solidaridad», en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 57-69).

Si son las intuiciones contemporáneas las que han de decidir la cuestión, ganarán siempre el «realismo» y el representacionismo, en tanto que el quietismo de los pragmatistas aparecerá como intelectualmente irresponsable. De modo que los pragmatistas no se deberían someter a su veredicto. En lugar de ello, deberían verse a sí mismos como si trabajaran en la interfaz entre el sentido común de su comunidad, un sentido común fuertemente influido por la metafísica griega y por el monoteísmo, y la autoimagen sorprendentemente antiintuitiva bosquejada por Darwin y parcialmente completada por Dewey. Deberían verse como implicados en un proyecto a largo plazo para cambiar la retórica, el sentido común y la autoimagen de la comunidad a la que pertenecen.

El pragmatista que dice: «La diferencia entre justificación y verdad no marca ninguna diferencia, excepto por el recordatorio de que la justificación ante un auditorio no significa la justificación ante otro» —la declaración que puse en su boca al comienzo de este escrito— aún no ha dicho bastante. Porque hay otra diferencia: la justificación no reclama un activismo metafísico, mientras que la verdad, tal como la entiende el sentido común contemporáneo, representacionista, sí lo hace. El pragmatista lamenta la prevalencia de esta imagen representacionista y de las intuiciones «realistas» que la acompañan, pero no puede deshacerse de estos desgraciados hechos culturales mediante análisis más refinados del sentido común contemporáneo. No puede apelar a premisas neutrales o a creencias ampliamente compartidas.



El pragmatista se encuentra en la misma situación que los ateos en culturas abrumadoramente religiosas. Tales personas sólo pueden aspirar a trazar las líneas generales de lo que Shelley llama «las gigantescas sombras que el futuro tiende sobre el presente». Ellos anticipan un tiempo en el que las nociones de voluntad divina y de mandato cognitivo habrán sido sustituidas, por razones similares, por la de un consenso libre de los investigadores. Pero, en el ínterin, el pragmatista que reclama a nuestra cultura que abandone el activismo metafísico no puede argüir que semejante activismo sea inconsistente con una buena porción de nuestras demás creencias, como no podían los ateos de la Grecia antigua decir que hacer sacrificios a los moradores del Olimpo fuera inconsistente con una buena porción de otras creencias griegas. Todo lo que puede hacer el pragmatista es lo que aquéllos hicieron: puede señalar la aparente futilidad de la actividad metafísica, como ellos señalaron la aparente futilidad de la actividad religiosa.

Al final, los pragmatistas carecemos de verdaderos argumentos contra las intuiciones a las que apelan libros como *Truth and Objectivity* de Wright. Todo lo que tenemos son preguntas retóricas como: ¿de verdad merecen la pena todos esos epiciclos? ¿Qué bien nos hacen las intuiciones que con tanto esfuerzo salvaguardas? ¿Qué diferencia suponen en la práctica?[63] Pero preguntas retóricas como éstas han sido en el pasado instrumentos para el cambio sociocultural, y pueden volver a serlo.

63. Putnam piensa que tenemos algo más, a saber, tenemos pruebas de la incoherencia de las posturas no pragmatistas. En *Words and Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, explica esa «incoherencia» como el hecho de que «los intentos de formular claramente la posición [del realista metafísico] nunca tienen éxito —porque no hay ningún contenido real que atrapar»— (pág. 303). Yo opino que la claridad es una cuestión de familiaridad y no una propiedad cuya presencia o ausencia se pueda probar, y que Wright, Bernard Williams y otros ven claro como el día lo que Putnam encuentra irremediablemente oscuro. De modo que yo prefiero hablar de falta de conveniencia más que de falta de claridad. James Conant analiza la polémica metafilosófica entre Putnam y yo en su introducción a *Words and Life* (págs. xxx-xxxi).

CAPÍTULO 2

HILARY PUTNAM Y LA AMENAZA DEL RELATIVISMO

En *Realism with a Human Face*, dice Hilary Putnam que «a menudo me preguntan en qué discrepo exactamente de Rorty».[1] A mí me hacen con frecuencia la pregunta inversa. La gente nos hace esa pregunta porque Putnam y yo coincidimos en una serie de puntos que otros muchos filósofos no aceptan.

Por ejemplo, comparto sin ninguna reserva lo que Putnam dice en los siguientes pasajes:

I. «... elementos de lo que llamamos "lenguaje" o "mente" *penetran tan profundamente en lo que llamamos "realidad" que el propio proyecto de vernos a nosotros mismos como "cartógrafos" de algo "independiente del lenguaje" queda fatalmente comprometido desde el principio*. Como el relativismo, aunque de un modo diferente, el realismo es un intento imposible de ver el mundo desde ninguna parte.»[2]

II. «[Deberíamos] aceptar el puesto que en cualquier caso estamos condenados a ocupar, el puesto de unos seres que no pueden tener una visión del mundo que no refleje sus intereses y valores, pero que, pese a todo, están abocados a considerar algunas de esas visiones del mundo —y, para el caso, algunos intereses y valores— como mejores que otras.»[3]

III. «Lo que Quine denominó "la indeterminación de la traduc-

1. Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990, pág. 20.
2. Ibíd., pág. 28.
3. Ibíd., pág. 178.

ción" se debería ver más bien como la "relatividad de la traducción a los intereses". "[R]elatividad a los intereses" se contrapone a *absolutez*, no a objetividad. Puede ser objetivo el que una interpretación o una explicación sea la correcta, *dados* los intereses que son relevantes en el contexto.»[4]

IV. «Creo que el núcleo del pragmatismo —el de James y Dewey, si no el de Peirce— fue la insistencia en la supremacía del punto de vista del agente. Si encontramos que no tenemos más remedio que adoptar un cierto punto de vista, usar un determinado "sistema conceptual", cuando estamos inmersos en la actividad práctica, en la más amplia acepción de "actividad práctica", entonces no debemos hacer al mismo tiempo la afirmación de que ése no es verdaderamente "el modo en que las cosas son en sí mismas".»[5]

V. «Decir, como a veces hace [Bernard] Williams, que el concepto mismo de conocimiento exige la convergencia hacia una gran imagen es puro dogmatismo. Es el caso, ciertamente, que el conocimiento ético no puede reclamar absolutez; pero eso es porque la noción de absolutez es incoherente.»[6]

Dado que coincidimos en todas estas cosas, durante largo tiempo he estado intrigado respecto a qué era lo que nos separaba —y, en particular, por qué Putnam me veía como un «relativista cultural»—.[7] Por eso le agradezco que haya abordado explícitamente esta cuestión en las páginas de *Realism with a Human Face*. Dice en primer lugar Putnam:

> A Rorty, como a los pensadores franceses a los que admira, dos ideas parecen subyugarle. (1) El fracaso de nuestros «fundamentos» filosóficos es un fracaso de toda la cultura, y para aceptar que estábamos equivocados al pensar que podíamos alcanzar un fundamento, o al desearlo, es necesario que seamos *revisionistas filosóficos*. Con esto quiero decir que para Rorty, Foucault o Derrida, el fracaso del fundamentalismo introduce una diferencia en el modo en que estamos autorizados a hablar en la vida común —una diferencia respecto a si estamos autorizados, y cuándo, a usar palabras como «conocer», «ob-

4. Ibíd., pág. 210.

5. Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill., Open Court, 1987, pág. 83 (trad. cast.: *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1994).

6. Putnam, *Realism with a Human Face*, pág. 171.

7. Para el uso que hace Putnam de esta expresión, véase su «Why Reason Can't Be Naturalized», reimpreso en su *Realism and Reason*, Cambridge University Press, 1983, págs. 229-247 (trad. cast.: «Por qué no puede naturalizarse la razón», en Hilary Putnam, *Racionalidad y metafísica*, Madrid, Revista Teorema, 1985, págs. 51-81).

jetivo», «hecho» y «razón»—. La imagen es que la filosofía no era una reflexión *sobre* la cultura, una reflexión algunos de cuyos ambiciosos proyectos fracasaron, sino una base, una suerte de pedestal sobre el que la cultura descansaba y que ha sido abruptamente retirado. Bajo la pretensión de que la filosofía ya no es «seria» se oculta una colosal seriedad. Si estoy en lo cierto, lo que Rorty espera es ser un médico para el alma moderna.[8]

No creo haber escrito nunca nada que sugiera que quiero alterar el modo común de usar «conocer», «objetivo», «hecho» y «razón». Como Berkeley, James, Putnam y la mayor parte de filósofos traficantes de paradojas (excepto, quizá, Korzybski),[9] he propuesto que sigamos hablando en romance al tiempo que hacemos de este modo de hablar una glosa filosófica diferente a la de la tradición realista.[10] He escrito hasta el aburrimiento *contra* la idea de que la filosofía haya sido un pedestal sobre el que descansaba nuestra cultura. En concreto, he protestado una y otra vez por la forma en que Heidegger y Derrida sobrestiman la importancia cultural de la filosofía.[11] De manera que, en lo tocante a este primer punto, creo que Putnam sencillamente se equivoca respecto a qué es lo que yo sostengo.

Me parece que mis escritos no traslucen ni más ni menos deseos por mi parte de ser un médico para el alma moderna que los del propio Putnam. Ambos creemos que librarse de la idea de una «visión desde ninguna parte» —la idea de un tipo de conocer que nada tiene que ver con el actuar, los valores o los intereses—

8. *Realism with a Human Face*, págs. 19-20.
9. Sobre Korzybski, véase ibíd., pág. 120.
10. Esta propuesta no entra en conflicto con la tesis (4) expresada más arriba. La distinción entre el modo común y el modo filosófico de hablar no es una distinción apariencia-realidad, sino una distinción entre los contextos en que se usa una palabra. Los contextos se distinguen según las preguntas que se consideran relevantes respecto de los enunciados en que la palabra se usa. Algunas preguntas sobre el movimiento del sol las hacen los astrofísicos, pero no la gente que admira un amanecer o un crepúsculo; algunas preguntas sobre la verdad se hacen en la filosofía, pero no se hacen en el mercado.
11. Véanse especialmente las páginas finales de «Philosophy as Science, as Metaphor and as Politics», una conferencia dada en 1985, y de «Deconstruction and Circumvention», publicado en *Critical Inquiry* en 1984. Ambos aparecen reimpresos en mi *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política» y «Desconstrucción y circunvención», en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, págs. 25-47 y 125-152 respectivamente); véase en especial las págs. 21-26 y 104-106.

podría tener una considerable importancia cultural. Es posible que eso no cambiara nuestros modos cotidianos de hablar, pero bien podría suponer a la larga algunas diferencias en la práctica. Pues los cambios de opinión en los profesores de filosofía a veces marcan una diferencia, al cabo de algún tiempo, en las esperanzas y temores de los no filósofos.

La segunda idea que según Putnam me subyuga, la cual revela lo que él llama mi «pasado analítico», se trasluce en el hecho de que

> cuando él [Rorty] rechaza una controversia filosófica, como por ejemplo la controversia «realismo/antirrealismo», o la controversia «emotivo/cognitivo», su rechazo se expresa en un tono de voz carnapiano, se *burla* de la controversia.[12]

Aquí creo que Putnam acierta. Sí que *hay* un tono de burla carnapiana en algunos de mis escritos (particularmente, en el fisicalismo exageradamente ferviente de *Philosophy and the Mirror of Nature*),[13] y no debería haberlo. No debería hablar, como a veces hago, de «pseudoproblemas», sino de problemáticas y de vocabularios que podrían haberse mostrado de algún valor pero que, de hecho, no lo han tenido. No debería haber hablado de distinciones filosóficas «irreales» o «confusas», sino de distinciones cuyo empleo ha demostrado no conducir a ninguna parte, cuyo valor ha resultado ser menor que los trastornos que creaban. Para los pragmatistas, la pregunta debería ser siempre «¿De qué sirve?», y no «¿Es real?». La crítica a las distinciones y problemáticas de otros filósofos debería esgrimir el cargo de su relativa inutilidad, en vez del de «carencia de significado», o «ilusión», o «incoherencia».

Por otra parte, pienso que Putnam va demasiado lejos al afirmar con Stanley Cavell que «las ilusiones que alimenta la filosofía son ilusiones que pertenecen a la naturaleza de la vida humana misma».[14] Esta noción, común a Cavell y a Derrida, aparece con gran prominencia en la larga y socorrida introducción de James Conant a *Realism with a Human Face*. Dice Conant, por ejemplo:

12. Putnam, *Realism with a Human Face*, pág. 20.
13. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1980 (trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983).
14. Putnam, *Realism with a Human Face*, pág. 20.

> A menos que se examine con cuidado la naturaleza de la seducción que una determinada posición filosófica ejerce en los que se ven atraídos hacia ella, así como la naturaleza de la decepción que provoca en quienes la rechazan —lo que permite que aparezca en un primer momento tan inocente y, aun así, su fracaso tenga unas implicaciones tan desastrosas—, nuestro gesto de rechazar ese marco representará inevitablemente una forma más de participación en él y de victimización por él.[15]

No veo cómo Putnam, Cavell o Conant podrían decidir si, por ejemplo, la distinción entre «nuestra experiencia» y «el mundo externo», o lo que Davidson denomina la «distinción esquema-contenido», se encuentra entre «las ilusiones que pertenecen a la naturaleza de la vida humana misma», o bien es tan efímera como ha demostrado serlo la distinción entre la quintaesencia supralunar y los cuatro elementos sublunares (o como yo espero que resulte serlo la distinción entre lo divino y lo humano). ¿La *naturaleza* de la vida humana? ¿Siempre y en todo lugar? ¿Para toda era futura? Seguro que no. Hablar de *la* naturaleza de la vida humana no encaja bien con el pragmatismo bosquejado más arriba en las tesis I-V, o con la opinión de Putnam (citada más abajo) de que «nuestros estándares y normas de asertabilidad garantizada... evolucionan con el tiempo». Conforme éstos evolucionan, evoluciona también nuestra idea de lo que constituye una opción filosófica viva, así como nuestro sentido para distinguir entre tales opciones vivas y las fútiles, «escolásticas» logomaquias.

Cuando Conant habla de la «inevitabilidad» de la participación y la victimización está trazando una analogía entre la terapia filosófica y el psicoanálisis, una analogía que gira en torno a la noción de «retorno de lo reprimido» y que tanto Cavell como Derrida han desarrollado en detalle. La idea es que resulta enormemente difícil, y probablemente imposible, evitar la «complicidad» con el falogocentrismo (Derrida) o el escepticismo (Cavell), o con algún otro tema de la tradición filosófica. Se supone que es tan arduo zafarse de ellos como de nuestros mitos de infancia en torno a los padres.

Esta analogía me suena a síntoma de deformación profesional, a otra llamada más a exaltar la importancia de las materias comprendidas en el plan de estudios de filosofía, similar a la que se trasluce en la idea de que la filosofía ha sido el pedestal sobre el que

15. Ibíd., pág. 46.

descansa la cultura.[16] Por supuesto, Cavell y Derrida *podrían* tener razón: puede que esos temas filosóficos *sigan* arrastrándose de vuelta hasta nosotros bajo distintos disfraces, quizá *sean* lacras imposibles de erradicar, tal vez *continúen* dándonos caza con el desfilar de los años. Pero nunca averiguaremos si están en lo cierto a menos que nos empleemos a fondo para escapar de ellos, para olvidarlos de un modo activo dedicándonos a temas nuevos y hablando de formas tales que a los viejos les sea difícil asomar.[17] La pregunta de si estamos participando inconscientemente de, y siendo victimizados por, lo viejo, o bien hemos conseguido volverlo nuevo, debería en mi opinión ser remitida a los historiadores de las ideas futuros.[18] Especular ahora sobre estas materias no tiene mucho sentido.

Hasta aquí mis dudas sobre si Putnam, al describir esas dos ideas, ha sabido captar la diferencia subyacente entre nosotros. Pero, antes de dejarlas atrás, permítaseme sugerir algo sobre cuál

16. No es lo mismo desear el fin del plan de estudios de filosofía que desear el fin de la filosofía. De mí se sigue pensando (así Putnam, ibíd., pág. 19) que recomiendo «el fin de la filosofía», pese a mi rechazo explícito de semejante etiqueta en la última página de *Philosophy and the Mirror of Nature* y a mis esfuerzos por arrancármela en escritos posteriores. Tal vez puedan aclararse las cosas si digo que espero que la gente no deje nunca de leer, por ejemplo, a Platón, Aristóteles, Kant y Hegel, pero que también espero que, antes o después, se deje de engatusar a los novicios para que se interesen por el problema del mundo externo y por el problema de las otras mentes.

17. En su glosa a las observaciones de Putnam sobre mis burlas carnapianas, Conant afirma que mi «emoción dominante, enfrentado a los problemas tradicionales de la filosofía, es la impaciencia: un deseo de pasar a algo más fructífero» (li), y que «lo que Rorty recomienda parece ser que dejemos a la mosca dentro de la botella cazamoscas y pasemos a algo más interesante.» Aquí Conant me capta a la perfección. Pese a lamentar mi tono de burla carnapiana, no voy a disculparme por mi impaciencia. Como ejemplo de ella, pueden verse los comentarios que hago en la introducción a *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996), págs. 2 y 12, en torno al retardo cultural que evidencian los filósofos británicos y norteamericanos con su atención persistente a las cuestiones del realismo y el antirrealismo. Estoy impaciente por ver qué aspecto tendrá la cultura cuando tales cuestiones se consideren tan obsoletas como las controversias sobre la naturaleza de los elementos de la Eucaristía. Una cosa que me gusta de la filosofía «continental» contemporánea es que nuestros colegas del otro lado del Canal parecen estar atisbando esa cultura.

18. Como ejemplo del tipo de debate entre historiadores de las ideas que tengo en mente, véanse las críticas de Hans Blumenberg a la tesis de Karl Löwith de que los problemas de la cultura secular contemporánea no son nada más que el retorno de problemas teológicos reprimidos (en el libro de Blumenberg *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1983).

es esa diferencia. Mi sugerencia tiene que ver con el ferviente fisicalismo que en su día compartimos y del que, como acertadamente anota, yo aún retengo una sombra.

Lo que retengo es la convicción de que el darwinismo proporciona un vocabulario útil en el que formular la postura pragmatista que Putnam y yo compartimos, postura que ha quedado resumida más arriba en las tesis I-V. Por «darwinismo» entiendo un relato sobre seres humanos y animales con órganos y capacidades específicos (por ejemplo, ciertos rasgos de la garganta, la mano y el cerebro que permiten a los humanos coordinar sus acciones enviándose signos y sonidos de uno a otro). Según ese relato, tales órganos y capacidades tienen muchísimo que ver con quiénes somos y qué queremos, pero no guardan mayor relación *representacional* con una naturaleza intrínseca de las cosas de la que tienen el hocico del oso hormiguero o la habilidad tejedora del pinzón. Veo en Dewey al filósofo que ha usado este relato para empezar a liberarnos de las nociones representacionistas, y en Putnam y Davidson a los continuadores de esa iniciativa deweyana.[19] Considero un error la prolongada insistencia de Putnam en usar el término «representación». Estoy con Davidson en que «es bueno verse libre de las representaciones y, con ellas, de la teoría de la verdad como correspondencia, pues es la idea de que hay representaciones lo que engendra pensamientos relativistas».[20]

19. Davidson, a diferencia de Putnam, repudia expresamente el representacionismo. Discuto esta diferencia entre ellos en mi introducción a Joseph Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder, Colo., Westview Press, 1990. Allí apunto que el intento infructuoso de Dewey de construir una «metafísica del empirismo» le contuvo a la hora de seguir hasta el final las implicaciones de su pragmatismo y de su darwinismo, pero que Davidson nos ha permitido ahora prescindir de la pretensión de James y Dewey de haber «descrito la experiencia tal como realmente es» (por oposición a la manera —supuestamente inexacta— en que la describieron Locke y Hume). Y lo ha hecho mostrando cómo podemos eliminar el término medio («la experiencia») que se suponía interpuesto entre el lenguaje y el mundo, y también cómo abandonar la idea del lenguaje como un medio que se interpone entre «sujeto» y «objeto». He desarrollado esta visión de Davidson en mi «Non-Reductive Physicalism», incluido en *Objectivity, Relativism, and Truth*, págs. 113-125 (trad. cast: «Fisicalismo no reductivo», en *Objetividad, relativismo y verdad*, ed. cit., págs.157-171). Discuto con cierto detenimiento la relación entre Darwin y Dewey en «Dewey, entre Hegel y Darwin», en el presente volumen.

20. Donald Davidson, «The Myth of the Subjective», en Michael Krausz (comp.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1989, págs. 165-166 (trad. cast.: «El mito de lo subjetivo», en Donald Davidson, *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1992, págs. 51-71).

Putnam, en cambio, no se siente cómodo con esta imagen de los humanos-como-animales-ligeramente-más-complicados. Igual que el fisicalismo, esto le suena cientificista y reduccionista. Mas semejantes epítetos recaerían únicamente en quien argumentara: «Puesto que Darwin nos dice cómo son las cosas real y verdaderamente, nos cumple a nosotros ajustar nuestra autoimagen para que encaje». Yo no pretendo argumentar en este estilo realista, cientificista y reduccionista. Lo que nos cumple, según sugiero en el espíritu del experimentalismo deweyano, es probar con la autoimagen que Darwin nos propuso, a ver si reducimos el número de problemas filosóficos que tenemos entre manos.

Las autoimágenes antinaturalistas que nos ofrecieron, entre otros, Platón y Kant nos han servido bien, pero resulta difícil reconciliarlas con la explicación de Darwin de nuestros orígenes. Creo que Dewey tenía razón cuando proponía que intentáramos apañárnoslas sin los remanentes de esas autoimágenes pasadas. Deberíamos ver qué pasa si (en palabras de Sartre) «tratamos de sacar todas las consecuencias de una postura coherentemente atea», en la que expresiones como «la naturaleza de la vida humana» ya no nos distraigan más de la ausencia de un punto de vista del ojo de Dios. Podemos llevar a cabo este experimento dejando de lado las distinciones sujeto-objeto, esquema-contenido y realidad-apariencia, y pensando nuestra relación con el resto del universo en términos, no representacionistas, sino puramente causales (los mismos en que pensamos la relación del oso hormiguero y del pinzón con el resto del universo). Sospecho que muchas de mis diferencias con Putnam se reducen en última instancia a su desagrado con semejante imagen puramente causal.[21]

Tras enumerar las dos ideas directrices que acabo de discutir, Putnam sugiere que él y yo tenemos conceptos diferentes de «garantía», y que vendría bien que yo indicara «cuáles de los siguien-

21. Esta sospecha mía se ve confirmada por la reacción entusiasta de Putnam al libro de John McDowell *Mind and World* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994). (Véanse las *Dewey Lectures* de Putnam, *Journal of Philosophy*, 87, nº 6, 1990, págs. 279-328.) El blanco principal de McDowell es la tesis davidsoniana de que lenguaje e investigación pueden explicarse en términos de interacciones causales con el mundo exclusivamente. McDowell defiende una noción de «responsabilidad hacia el mundo» que él considera esencial y que no tiene cabida en la perspectiva de Davidson. Es una noción que discuto más adelante en este volumen, en «La idea misma de una responsabilidad humana hacia el mundo: la versión del empirismo de John McDowell».

tes principios... le parecen [a Rorty] aceptables». Su lista de principios es como sigue:

1. En circunstancias corrientes, normalmente hay una materia objetiva [*a fact of the matter*] respecto de si los enunciados que hace la gente están garantizados o no
2. Que un enunciado esté garantizado o no es independiente de si la mayoría de nuestros iguales culturales *dirían* que está garantizado o que no lo está.
3. Nuestras normas o estándares de aceptabilidad garantizada son productos históricos; evolucionan con el tiempo.
4. Nuestras normas y estándares reflejan siempre nuestros intereses y valores. Nuestra imagen de un florecimiento intelectual es parte de, y sólo tiene sentido como parte de, nuestra imagen de un florecimiento humano en general.
5. Nuestras normas y estándares respecto de *cualquier cosa* —incluida la asertabilidad garantizada— son susceptibles de reforma. Son normas y estándares mejores y peores.[22]

No tengo ningún problema con 3-5, pero Putnam dice que estoy «con certeza en desacuerdo» con 1. No estoy seguro de si lo estoy o no, y estoy igualmente inseguro respecto a 2. En cuanto a 1, ciertamente estoy de acuerdo en que normalmente tan «objetivo» es (en el sentido de «objetivo» que Putnam —más arriba, en III— distingue de «absoluto») que S tenga o no garantías para afirmar *p*, como que S sea o no calvo. Esto es así porque considero la garantía como una cuestión sociológica, la cual se debe determinar observando cómo reciben los iguales de S su enunciado.

Pero la expresión «materia objetiva» me da que pensar. ¿Significa «Hay una materia objetiva respecto de...» simplemente que podemos observar el comportamiento de los iguales de S y determinar si...? En tal caso, puedo abrazar 1 encantado. Pero tiene que significar algo más que eso, o de lo contrario Putnam no estaría tan seguro de que yo no lo aceptaría. El que haya una materia objetiva respecto de la asertabilidad garantizada tiene que ser algo *más*, para Putnam, que el que seamos capaces de calcular si S estaba en buenas condiciones, dados sus propios intereses y valores y los de sus iguales, de afirmar *p*.

Pero, ¿qué más podría ser, dadas las tesis I-V? Presumiblemente, es lo que quiera que permite que un enunciado no esté garantizado aun si una mayoría de nuestros iguales dice que sí lo está. ¿*Es* posi-

22. Putnam, *Realism with a Human Face*, pág. 21.

ble eso? ¿Es verdad 2? Bueno, quizá una *mayoría* pueda equivocarse. Pero supongamos que todo el mundo en una comunidad, excepto una o dos personalidades dudosas que se distinguen por hacer afirmaciones incluso más raras que *p*, cree que S debe de estar un poco loco. Lo creen incluso después de haber escuchado pacientemente la defensa de *p* por parte de S, y tras pertinaces esfuerzos para disuadirle. ¿Podría S tener todavía *garantías* al afirmar *p*? Sólo si hubiera alguna manera de determinar la garantía *sub specie aeternitatis*, algún orden natural de las razones que determinara, completamente al margen de la capacidad de S para justificar *p* ante quienes le rodean, si *realmente* está justificado en sostener *p*.[23] No veo cómo podría reconciliarse el postulado de que existe este tipo no sociológico de justificación con las tesis I-V.

Por supuesto, *p* podría ser *verdadero*. S podría ser el profeta menospreciado de algún movimiento social o revolución intelectual cuyo momento no ha llegado aún. Pero, ¿*estar garantizado*? No veo que Putnam pueda respaldar 2 si no es haciendo coincidir «garantizado» con «verdadero» —haciendo coincidir una pretensión cuyo respaldo procede del examen del comportamiento de los iguales de S con una pretensión para la que dicho comportamiento resulta irrelevante—. Presumiblemente él y yo coincidimos en que muchos movimientos sociales y revoluciones intelectuales (venturosos y desventurados) arrancan con personas que hacen afirmaciones *no* garantizadas, afirmaciones que empiezan a tener garantías sólo a medida que (en palabras de Putnam) «nuestras normas y estándares de asertabilidad garantizada... evolucionan».

La discusión que hace Putnam de sus cinco principios[24] es un poco confusa, pues intercambia los blancos al sustituirme a mí por «el relativista». Suscribo plenamente, y aplaudo con fervor, el mojicón que propina al relativista en la forma de la siguiente observación: «El relativismo, exactamente igual que el realismo, supone que uno puede estar situado al mismo tiempo dentro y fuera de su propio lenguaje».[25] Pero no veo de qué manera resulta rele-

23. Sobre el efecto de inducción al escepticismo que tiene la creencia en que existe un tal orden natural de las razones —una pauta de justificación o de garantía que no es la de ninguna comunidad humana particular, sino de alguna manera la de la propia naturaleza—, véase el pertinaz combate de Michael Williams contra la idea de «relaciones de prioridad epistémica independientes del contexto» en *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford, Blackwell, 1991.

24. Véase Putnam, *Realism with a Human Face*, pág. 22.

25. Ibíd., pág. 23.

vante la observación para mi propia posición, explícitamente etnocéntrica.[26]

No obstante, las cosas se hacen más claras cuando Putnam, más adelante en la misma página, dirige el tiro hacia mi afirmación de que las reformas de nuestros estándares de aceptabilidad garantizada no son «mejores por referencia a un estándar previamente conocido, sino mejores sólo en el sentido de que llegan a parecer claramente mejores que sus predecesores».[27] Dice que este pasaje equivale «a un rechazo, más que a una clarificación, de la idea de "reformar" nuestros modos de hacer y pensar invocados en mi quinto principio».[28] Putnam me ve como un relativista porque yo no puedo apelar a ninguna «materia objetiva» para dirimir entre el mundo posible en el que los nazis ganan, habitado por gentes para las que el racismo de los nazis parece sentido común y nuestra tolerancia igualitaria una locura, y el mundo posible en el que ganamos nosotros y lo que parece una locura es el racismo de los nazis.

No puedo, en efecto, apelar a una tal «materia objetiva» más de lo que una especie animal en peligro de perder su nicho ecológico frente a otra, enfrentándose con ello a la extinción, puede encontrar una «materia objetiva» para saldar la cuestión de qué especie tiene derecho a ese nicho. Pero, hasta donde se me alcanza, Putnam tampoco puede.

26. Sobre la diferencia entre relativismo y etnocentrismo, véase mi artículo de 1984 «Solidarity or Objectivity?», reimpreso en *Objectivity, Relativism, and Truth*, págs. 21-34 (trad. cast.: «¿Solidaridad u objetividad?», en *Objetividad, relativismo y verdad*, ed. cit., págs. 39-56). Léase, en especial: «....no hay verdad en el relativismo, pero en el etnocentrismo hay ésta: no podemos justificar nuestras creencias (en física, en ética o en cualquier otra área) ante todo el mundo, sino sólo ante aquellos cuyas creencias se solapan con las nuestras hasta el punto adecuado» (pág. 30, nota 13). Este ensayo era en parte una respuesta a las críticas de Putnam a mi «relativismo» en su *Reason, Truth, and History* (Cambridge University Press, 1981), pág. 216 (trad. cast.: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988). Mi réplica se basaba en tomar en serio la célebre pregunta retórica de Putnam: «¿Deberíamos usar el esquema conceptual de *otro*?»

27. Esta cita está tomada del siguiente pasaje de mi libro *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982 [trad. cast.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1995]): «[El pragmatista] piensa que en el proceso de enfrentar entre sí vocabularios y culturas, producimos otras formas nuevas y mejores de hablar y de actuar —mejores no por referencia a un estándar previamente conocido, sino mejores sólo en el sentido de que llegan a *parecer* claramente mejores que sus predecesoras» (pág. xxxvii).

28. Putnam, *Realism with a Human Face*, pág. 23.

El problema de Putnam es que debe mantener su tesis contraria a la convergencia, V, y al mismo tiempo dar sentido a la idea de «la verdad como aceptabilidad racional idealizada». Él ha invocado durante años esta última noción como defensa contra mi gemelo malvado, «el relativista», y vuelve a hacerlo en *Realism with a Human Face*.[29] Pero no veo qué puede significar «aceptabilidad racional idealizada» salvo «aceptabilidad racional para una comunidad ideal». Ni veo cómo, dado que ninguna comunidad tal va a tener un punto de vista del ojo de Dios, puede ésta ser otra cosa que *nosotros* tal como nos gustaría ser. Ni veo tampoco qué puede significar «nosotros» excepto: nosotros los educados, sofisticados, tolerantes, tibios liberales,[30] la gente que siempre está dispuesta a escuchar a la otra parte, a meditar sobre todas las implicaciones, etc.; la clase de gente, en dos palabras, que tanto Putnam como yo esperamos, en la mejor versión de nosotros mismos, ser. Esta identificación de «aceptabilidad racional idealizada» con «aceptabilidad para la mejor versión de *nosotros* mismos» era justamente lo que yo tenía en mente al decir que los pragmatistas deberían ser etnocentristas más bien que relativistas.[31]

Si no es ésta la comunidad ideal en que está pensando Putnam, entonces, o bien tiene que proponer otra, o darle algún sentido a «aceptabilidad racional idealizada» que no sea aceptabilidad para una comunidad ideal. No veo que la segunda alternativa tenga nada de prometedor. La primera no parece dejarle más op-

29. Véase ibíd., pág. 41.

30. Putnam concede que yo soy un tibio liberal como el que más, pero añade que por momentos parezco «un poco demasiado decadente» («Liberation Philosophy», *London Review of Books*, 8, nº 5 [1986], pág. 5). Lo que aquí me interesa mostrar es que, en lo tocante a decadencia, hay poca diferencia entre nosotros. Nuestro común compromiso con las tesis I-IV nos impide a los dos encontrar un fulcro arquimédico. Nuestro compromiso con la tesis V nos impide sustituir ese fulcro por un *focus imaginarius* peirceano.

31. Esta forma de etnocentrismo sale a relucir cuando discuto la explicación de Davidson de «verdadero» en términos de «lenguaje que conozco» y del carácter ineluctable de los deícticos (*indexicals*) autorreferenciales, en *Objectivity, Relativism, and Truth* (trad. cast.: *Objetividad, relativismo y verdad*), págs. 157-159. Sale a relucir de nuevo cuando sostengo que la expresión de Habermas «situación comunicativa ideal» es simplemente una abreviatura de «la manera de decidir los asuntos públicos característica de las democracias constitucionales del siglo XX, en las raras ocasiones en que muestran su mejor versión». Véase mi *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989 (trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. de Alfredo Eduardo Sinnot, rev. por Jorge Vigil, Barcelona, Paidós, 1991), pág. 84, y «Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía», en el presente volumen.

ción que recaer en Peirce y su noción de «la comunidad de investigadores al final ideal de la investigación»: los hablantes del peircesco, las personas cuyas normas y estándares de asertabilidad garantizada encarnan lo que Sellars denomina «CSP» (abreviatura de «Sistema Conceptual Peirce»).* Pero su negativa a concederle a Williams que la noción de conocimiento entraña la de convergencia hacia un único resultado le prohíbe a Putnam este movimiento *à la* Peirce.[32] Pues, una vez que despojamos a «idealizada» de la referencia a algún proceso que cobra forma en todas y cada una de las investigaciones —algo como el propio «crecimiento de la Terceridad» de Peirce, algo que nos guiará hacia CSP a través de líneas convergentes—, «idealizada» ya no añade nada a «aceptabilidad racional». Si no existe un sistema de guía semejante ínsito en los seres humanos *qua* humanos, los términos «garantizado», «racionalmente aceptable» y demás invitarán siempre a la pregunta «¿para quién?». Tal pregunta siempre nos llevará de nuevo, en mi opinión, a la respuesta «para *nosotros* en nuestra mejor versión». Así pues, «una materia objetiva respecto de si *p* es una aserción garantizada» no puede significar nada más que «una materia objetiva respecto de nuestra capacidad de sentirnos solidarios con una comunidad que ve a *p* como garantizada».

Putnam dice que en el mundo posible en el que los nazis ganan «el propio Rorty no se sentiría "solidario" con la cultura resultante». Pero tampoco Putnam, ni el resto del «nosotros» que acabo de describir. La presencia o ausencia de ese sentimiento de solidaridad es, desde mi punto de vista, el núcleo de la cuestión. Parte de la fuerza de la imagen darwinista que estoy proponiendo reside en que el espíritu de la célebre observación de Sartre sobre una victoria nazi era correcta, aunque la letra esté un poco ajada. Sartre decía:

> Mañana, después de mi muerte, algunos hombres pueden decidir establecer el fascismo, y los demás pueden ser lo bastante cobardes y

* Mantengo el orden de las siglas en inglés para no estropear la broma de Sellars con las iniciales de Charles Sanders Peirce. [*N. del t.*]

32. Para los detalles en torno a los problemas con que tropieza ese movimiento *à la* Peirce (un movimiento que tanto Putnam como yo hicimos en nuestra atolondrada juventud), véase Michael Williams, «Coherence, Justification and Truth», *Review of Metaphysics*, 34, 1980, págs. 243-272. Coincido con Davidson en que Putnam debería aplicar su propio «argumento de la falacia naturalista» a su definición de la verdad como aceptabilidad racional idealizada. La única forma de que este argumento no se le aplicara sería reformulando «tal que acierta en la verdad» como «idealizada», lo que des-naturaliza la definición de Putnam al precio de volverla circular.

débiles para dejarles hacer; en ese momento, el fascismo será la verdad humana, y tanto peor para nosotros.[33]

Sartre no debería haber dicho que el fascismo «será la verdad humana». No existe tal cosa. Lo que debería haber dicho es que la verdad (sobre ciertos asuntos muy importantes, como a quién se puede matar y cuándo) podría olvidarse, volverse invisible, perderse: y tanto peor para *nosotros*. «Nosotros» no significa aquí «nosotros los humanos» (porque los nazis también son humanos). Significa algo así como «nosotros los tolerantes y tibios liberales».

¿Tanto peor también para la verdad? ¿Qué significa esta pregunta? Para mí, la fuerza del antiabsolutismo encarnado en las tesis I-V consiste en que, desde él, la pregunta no significa *nada* —en que no podemos encontrarle un propósito a ese lamento suplementario—. Cuando desaparecemos, desaparecen también nuestras normas y estándares de aceptabilidad racional. ¿Desaparece también la verdad? La verdad ni aparece ni desaparece. Y no porque disfrute de una existencia atemporal, sino porque «verdad», en este contexto, es solamente la reificación de un adjetivo aprobatorio, un adjetivo cuyo uso uno domina cuando capta, como dice Putnam, que «un enunciado es verdadero de una situación sólo en el caso de que fuera correcto usar de esa manera las palabras de que se compone el enunciado al describir la situación».[34] ¿Correcto según los estándares de quién? Según *los nuestros*. ¿De quién si no? ¿De los *nazis*?

¿No es igual que si los héroes homéricos («los joviales, fuertes y valientes» de Nietzsche) negaran la verdad de los cristianos, suponiendo que hubieran podido verlos en sus pesadillas heredando el mundo mediterráneo? ¿No es como unos dinosaurios imaginarios dotados de habla y de presciencia que negaran la belleza de los que

33. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1999, pág. 55. He citado en el pasado este fragmento, lo que ha llevado a Jeffrey Stout a comentar que él normalmente toma «como signo del relapso, o bien como una invitación para que cambiemos el sentido del texto, el encontrar referencias favorables a Sartre y el existencialismo en la obra de Rorty» (*Ethics after Babel*, Boston, Beacon Press, 1988, pág. 260). Stout piensa que la ausencia de un tercer término, de un tribunal neutral que dictamine entre nosotros y los nazis, no implica «que no haya una verdad moral al respecto» (pág. 259). Yo estoy de acuerdo, pero Putnam no. El argumento de Putnam se basa en la presuposición de que, si no hay tercer término, entonces no hay verdad.

34. Hilary Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, pág. 115 (trad. cast.: *Representación y realidad: un balance crítico del funcionalismo*, Barcelona, Gedisa, 1995).

adivinan sus sucesores, los mamíferos? Sí, es *exactamente* igual. La única diferencia es que nosotros tenemos razón en que la caridad es una virtud y Aquiles se equivocaba, y tenemos razón respecto de nuestra propia belleza y mis dinosaurios imaginarios se equivocan. Una vez que Dios y su punto de vista desaparecen, sólo quedamos nosotros y nuestro punto de vista. Lo que Sartre llama «un ateísmo coherente» nos prevendría contra la invención de sustitutos de Dios como la razón, la naturaleza, CSP o una materia objetiva en relación con la garantía.

Aplicando todo lo que vengo diciendo a la expresión que Putnam encuentra objetable, donde dije «llegan a parecer claramente mejores que sus predecesores» digo ahora «llegan a parecer*nos* claramente mejores que sus predecesores». Pero «nos» no se refiere aquí a «nosotros los humanos, nazis o no», del mismo modo que no se refiere a «cualesquiera alienígenas que conquisten la tierra a los humanos» ni a «cualquier especie no humana dominante que la evolución catapulte la próxima vez al trono del mundo». Se refiere más bien a «hablantes a los que podamos reconocer como versiones mejores de nosotros mismos».

¿Es esto circular? Es decir, ¿«reconocerlos como versiones mejores de nosotros mismos» exige que los reconozcamos como personas que aún coinciden con nosotros en el punto central que está en cuestión (esto es, el racismo)? No. Lo que significa es: reconocerlos como personas que han llegado a poseer creencias distintas a las nuestras mediante un proceso que nosotros, según *nuestra actual* idea de la diferencia entre persuasión racional y fuerza, consideramos como persuasión racional.[35] Entre los intereses y valores hacia los que hemos evolucionado recientemente se cuenta el interés en evitar los lavados de cerebro, así como una valoración positiva de la alfabetización, la educación liberal, la prensa libre, la libertad universitaria, y una cálida tolerancia hacia los tábanos socráticos y los pícaros feyerabendianos. Cuando dibujamos una versión mejor de nosotros mismos, incluimos en el cuadro la evolución de esa mejor versión a partir de nuestro ser actual mediante un proceso en el que la actualización de dichos valores ha jugado

35. La importancia de «nuestros estándares actuales sobre lo que constituye persuasión racional» radica en que necesitamos cubrir la posibilidad de que los nazis, o los galácteos no humanos, tengan modos de distinguir persuasión y fuerza diferentes a los nuestros. Son nuestros modos de distinguir los que cuentan a la hora de decidir aplicar la expresión «llegan a parecer mejores» en lugar de, por ejemplo, «se propagan mediante el lavado de cerebro».

un papel adecuado.[36] Si no incluimos este proceso en el cuadro, no podríamos llamar al resultado «una versión de nosotros mismos», sino algo así como «un infortunado sustituto de nosotros mismos». Putnam sugiere que estoy proponiendo un concepto nuevo y diferente de «mejor» para sustituir al actual. Dice:

> Este concepto de «rendir mejor» no es en absoluto el concepto de que hay *mejores* y *peores* normas y estándares... [E]s algo interno a nuestra imagen de garantía el que ésta es lógicamente independiente de la mayoría de nuestros iguales culturales...[37]

De nuevo, esta última frase habría sido una paradoja si se hubieran omitido las palabras «la mayoría de». (Dicho sea de paso, no recuerdo haber hablado nunca, ni en las peores versiones de mí mismo, de la garantía o de la verdad como si se determinaran por voto *mayoritario*.) Dejando por el momento a un lado las dudas quineanas (que Putnam y yo compartimos) respecto de nociones como «interno» y «lógicamente independiente», sostengo que, tal como los no quineanos usan esas nociones, ellos *no* dirían que la *garantía* (a diferencia de la verdad) es independiente de la opinión de nuestros iguales, como tampoco dirían que el peso es lógicamente independiente de la presión ejercida sobre los objetos circundantes.

Pero voy a renunciar a este punto. Voy a dejar también de lado el problema de cómo Putnam, que hace treinta años popularizó la noción de «conceptos-racimo» (*cluster concepts*), puede estar tan seguro de la autoidentidad de los conceptos. Concederé que, sólo en un cierto sentido convenientemente amplio, *sí* pretendo reemplazar viejos conceptos por otros nuevos. Lo que quiero recomendar es que «mejores» (en el contexto «mejores estándares de aceptabilidad garantizada») se explique como «que llegarán a parecer*nos* mejores», no en términos de «análisis del significado», sino como una respuesta a «¿Qué quieres decir con "mejores"?» que está más

36. ¿Significa esto que tenemos que dejar abierta la posibilidad de que podamos convertirnos en nazis mediante un proceso de persuasión racional? Sí. Ello no representa mayor peligro que dejar abierta la posibilidad de que podamos volver a una cosmología aristotélico-ptolemaica mediante un proceso de persuasión racional. Ninguna de estas dos posibilidades resulta muy plausible, pero clausurar cualquiera de ellas es parte —como la ACLU [Unión Americana para las Libertades Civiles, *N. del t.*] sigue recordándonos— de lo que queremos decir con «intolerancia».

37. Putnam, *Realism with a Human Face*, pág. 24.

en consonancia con las tesis I-V que, por ejemplo, «más próximos a como el mundo realmente es», o «más próximos a como Dios lo ve», o «más próximos a la materia objetiva», o «más próximos a la aceptabilidad racional idealizada».

Por las razones de «falacia naturalista» habituales, ni estas últimas explicaciones ni la alternativa que yo prefiero pueden hacer las veces de enunciados sobre las condiciones necesarias y suficientes para que una opinión, teoría, política o práctica sea mejor. Pero una vez que abandonamos la búsqueda de tales condiciones —una vez que reconocemos que términos normativos como «verdadero» y «mejor» no son susceptibles de definición—, queda todo el espacio del mundo para discutir qué explicaciones suscitan más dificultades de las que resuelven. Considero que mi explicación de «mejores» (cuando se aplica a estándares de aceptabilidad garantizada) en términos de «para nosotros en nuestra mejor versión» (donde «nosotros» y «la mejor» se deben leer en línea con lo sugerido anteriormente) suscita menos problemas que la de Putnam en términos de «aceptabilidad racional idealizada».

Putnam considera la posibilidad de que mi actitud metafilosófica sea: claro que mi concepto es nuevo y diferente, pero el viejo rasgo que tú valoras en nuestro viejo concepto es un *mal* rasgo. Y su reacción a «Pero es un mal rasgo» es preguntar: «¿Pero qué podría significar aquí "malo" sino "basado en una imagen metafísica equivocada"?, ¿y cómo puede un relativista hablar de imágenes metafísicas *correctas* o *equivocadas*?».[38] Estoy completamente de acuerdo en que el relativista no puede hablar así, ni yo tampoco. Pero, ¿por qué iba yo, o ese pelele llamado «el relativista», a explicar «malo» en términos de imágenes metafísicas? Hay ocasiones de todo tipo en las que decimos que es necesario cambiar nuestro concepto de X y tirar por la borda viejas intuiciones, no por razones metafísicas, sino por razones que se llaman, según el contexto, «éticas», o «prácticas», o «políticas». Tomemos, por ejemplo, la propuesta feminista de que cambiemos, de un modo que resulta inicialmente antiintuitivo, los conceptos que usamos para asignar los roles sociales, en bien de una sociedad no sexista más rica, más plena, más feliz. O tomemos cualquier otro movimiento social que sale al paso de la objeción: «¡Pero lo que estáis diciendo choca con nuestro modo acostumbrado de pensar!», con un «¿Y qué? Probemos nuevos modos de pensar, ¡puede que nos gusten! Podría resultar que nuestros intereses y valores —tanto los viejos y familiares

38. Ibíd., pág. 22.

como algunos nuevos de los que quizá no seamos del todo conscientes todavía— estén mejor servidos por esos nuevos modos de pensar».[39]

Esta analogía con los movimientos sociales, que nos invita a empujar a la cuneta los viejos conceptos, es mi respuesta a un argumento anti-Rorty que Bernard Williams atribuye a Putnam:

> [Las opiniones de Rorty] simplemente se hacen añicos por sí solas. Si, como a Rorty le gusta decirlo, la descripción correcta del mundo (para nosotros) es una cuestión de qué nos parece conveniente decir, y si, como Rorty admite, nos parece conveniente decir que la ciencia descubre un mundo que ya está ahí, sencillamente no hay ninguna perspectiva desde la cual Rorty pueda decir, como también dice, que la ciencia no descubre realmente un mundo que ya está ahí, sino que (más o menos) lo inventa.[40]

Aquí Williams evidentemente está mezclando la tesis de Goodman-Putnam según la cual no hay un modo de ser del mundo con la tesis de paja según la cual no habría habido dinosaurios o átomos antes de que nosotros los «inventáramos»; nada hay en las tesis I-V que implique esta última afirmación. Pero esta confusión es cuestión aparte. Quiero centrarme más bien en el problema que Williams suscita en torno a la conveniencia. Me parece que a todo lo que me obliga su argumento es a distinguir entre lo que hoy por hoy se encuentra conveniente decir y lo que llegado el caso podría ser todavía más conveniente. En una cultura que estuviera convencida de las tesis I-V, la conveniencia de la idea de que hay un modo de ser del mundo se vería arrumbada por la conveniencia aún mayor de la idea de que no lo hay.

La perspectiva que me permite decir que la segunda idea podría ser más conveniente aún que la primera es ésa tan familiar del me-

39. Mi referencia a intereses y valores de los que aún no somos conscientes es una invocación a la doctrina de Dewey del «*continuum* medios-fines»: la idea de que uno cambia sus deseos a medida que descubre qué sucede cuando trata de conseguir lo que una vez deseó. Tanto Putnam como yo somos partidarios entusiastas de esta doctrina.

40. La cita es de la reseña de Williams de *Realism with a Human Face* en *London Review of Books*, 13 (febrero de 1991), pág. 12. Ronald Dworkin dice que este pasaje de Williams resume «la devastadora crítica de Hilary Putnam [a Rorty].» Sobre las razones suplementarias de Dworkin para considerar que mi posición es «filosóficamente una leonera», véase su «Pragmatism, Right Answers and True Banality», en Michael Brint y William Weaver (comps.), *Pragmatism in Law and Politics*, Boulder, Colo., Westview Press, 1991, págs. 359-388.

cánico casero o del reformador social pragmático: esa persona que dice: «Vamos a ver qué pasa si probamos de esta manera». La pregunta metafilosófica respecto del pragmatismo es si hay algo que pueda usarse como criterio en ciencia y en filosofía aparte de la conveniencia. Williams y (al menos en el pasaje que estoy discutiendo) Putnam parecen suponer que la única palanca que podría sacarnos de la conveniencia del momento es algo que nada tiene que ver con la conveniencia: algo del estilo de una «imagen metafísica». Pero lo que nos saca de la conveniencia del momento es justamente la esperanza de una conveniencia mayor en el futuro. «Conveniencia» significa en este contexto algo así como: capacidad para evitar disputas estériles sobre problemas que son callejones sin salida.

En una palabra, mi estrategia para escapar de las dificultades autorreferenciales en las que «el relativista» se mete a sí mismo es desplazarlo todo desde la epistemología y la metafísica hacia la política cultural, desde las pretensiones de conocimiento y las apelaciones a la autoevidencia hacia meras sugerencias en torno a qué deberíamos intentar. Me parece que ésta es exactamente la estrategia que uno querría adoptar si fuera un pragmatista en el sentido contextualmente definido por las tesis I-V. Pero Putnam no la adopta, y honradamente no veo por qué. Me da la impresión de que, en el último momento, se vuelve intuicionista. Pese a que él rechaza, por las mismas razones que yo aduciría, las apelaciones a la intuición como un modo de revigorizar la metafísica (véanse sus críticas a Saul Kripke y David Lewis),[41] parece muy conforme con tales apelaciones cuando refuta al «relativista».

Hay un pasaje en el que Putnam reconoce la posibilidad de que pudiéramos «comportarnos mejor si nos hiciéramos rortyanos: podríamos ser más tolerantes, menos proclives a caer en las diferentes variedades de intolerancia religiosa y de totalitarismo político».[42] Ésa es exactamente la posibilidad que yo tengo en mente. Es también, si mi lectura de Dewey es correcta, la justificación pragmática que éste aporta del pragmatismo —y, en concreto, de las opiniones resumidas en las tesis I-V—. Pero Putnam no se toma en serio esta actitud «política». Él pregunta: «Si nuestro objetivo es la tolerancia y la sociedad abierta, ¿no sería mejor que ar-

41. Putnam, *Realism with a Human Face*, págs. 38-40. Véanse también mis propias observaciones al concepto de Lewis de «objetos de elite» en *Objectivity, Relativism, and Truth* (*Objetividad, relativismo y verdad*), págs. 7-12.

42. Putnam, *Realism with a Human Face*, págs. 24-25.

gumentáramos directamente en favor de ellas, en vez de confiar en que lleguen como producto colateral de un cambio en nuestra imagen metafísica?». Mas sin duda no puedo ser yo acusado, no más que el propio Dewey, de creer que andar jugueteando con conceptos como «materia objetiva», «mejor» y «aceptabilidad racional» —la clase de cosa que hacemos los profesores de filosofía— sea la única manera, o siquiera la principal, de promover la tolerancia y la sociedad abierta, o de ayudar a traerlas. Es sólo un empujón más en la dirección adecuada, la clase de contribución al progreso social, pequeña y modesta, a que puede aspirar una disciplina académica tirando a periférica. Con toda seguridad, sólo alguien que pensara en la filosofía como el pedestal sobre el que descansa la cultura podría pedir más.

Putnam concluye, sobre lo que se me antoja una muy exigua evidencia, que «lo más probable» sea que,

> las más de las veces, en cualquier caso, Rorty piense realmente que el realismo metafísico está *equivocado*. Nos irá mejor si le hacemos caso, en el sentido de que tendremos menos creencias falsas; pero, por supuesto, él no puede admitir que esto es lo que realmente piensa. Creo, en suma, que el intento de decir que *desde una perspectiva del ojo de Dios no existe perspectiva del ojo de Dios* sigue estando ahí, por debajo de tanto envoltorio.[43]

No puedo entender qué diferencia de estatuto epistemológico cree Putnam que hay entre lo que yo digo (por ejemplo, lo que digo sobre «mejor» en el pasaje que Putnam encuentra tan abiertamente antiintuitivo) y sus propias tesis I-V. ¿Por qué lo primero es un intento de ofrecer una perspectiva del ojo de Dios y lo segundo no? ¿Está pintando Putnam una «imagen metafísica» cuando proclama las tesis I-V? Yo habría pensado que estaba haciendo lo que él llama «criticar normas y estándares culturalmente aceptados» mediante la propuesta de otros alternativos: la propuesta, por ejemplo, de que limpiemos los últimos restos de realismo metafísico de nuestras prácticas conversacionales y pedagógicas. Habría jurado que yo estaba haciendo en buena medida lo mismo.

Putnam dice, sin embargo, que cuando recomiendo una nueva práctica cultural y cuando sostengo que esa nueva práctica sería más racional, o nos permitiría tener más creencias verdaderas, estoy usando «esos adjetivos semánticos y epistémicos... *emotiva-*

43. Ibíd., pág. 25.

mente».[44] Pues, afirma, al argüir que mis propias ideas «son filosóficamente de más ayuda» que las que critico, estoy entrando en el «discurso hermenéutico (vale decir, en la retórica)». Una vez más, no tengo más remedio que preguntar cuál se supone que es la diferencia entre su actitud metafilosófica y la mía. Da la impresión, tanto a mí como a los filósofos que encuentran absurdas nuestras respectivas ideas, de que él y yo nos movemos prácticamente en la misma línea. Pero Putnam encuentra que estamos haciendo cosas totalmente diferentes, y no sé por qué.

Hasta aquí he estado seleccionando *ipsissima verba* de Putnam, una estrategia que tiene sus usos pero que distrae de asuntos de mayor envergadura, menos precisos pero más importantes. Así que para terminar voy a volver a lo que sugerí antes, que lo que se oculta en el trasfondo de las críticas de que él me hace objeto es su desagrado y mi entusiasmo con una imagen de los seres humanos como no más que animales complicados. Puedo desarrollar esta sugerencia volviendo la vista al ensayo de Putnam de 1983 «Por qué no puede naturalizarse la razón».

Putnam pone allí como ejemplo de «una explicación naturalista de la razón» la «apelación a la evolución darwiniana». Lo que tiene en mente es la idea de que estamos hechos por la evolución de tal modo que somos capaces de rastrear la verdad, que la naturaleza ha tenido la habilidad de fabricar un organismo que la representa con exactitud, por oposición al mero enfrentarse a ella hábilmente. Putnam descarta esta idea por las mismas razones (otra vez las tesis I-V) que yo daría. El sentido en que yo empleo «darwiniano» no tiene nada que ver con la noción de rastrear la verdad ni con la de alcanzar alguna meta que la naturaleza nos haya fijado.[45]

Pero, después de despachar a los epistemólogos evolucionistas, Putnam pasa a criticarnos a Foucault y a mí como relativistas culturales, gentes que quieren reducir «mejor» a consenso y son, por

44. Ibíd., pág. 24.

45. Dewey criticó eficazmente la doctrina de Spencer de que existía una tal meta en «Philosophical Work of Herbert Spencer»: «Dado que su "medio" [el de Spencer] no era sino la traducción de la "naturaleza" de los metafísicos, sus efectos tenían un origen, una cualidad y una meta fijos. En la mente de los contemporáneos de Spencer la evolución aún tiende hacia "un único, lejano y divino acontecimiento", a una finalidad, a una fijeza». *The Middle Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1977, vol. 3, pág. 208. A estos efectos, Peirce (y quizá también Bernard Williams) se pueden incluir entre los «contemporáneos de Spencer».

tanto, incapaces de ofrecer una crítica racional del consenso dominante. No entraré en la cuestión de si esto le hace justicia a Foucault o me la hace a mí, sino que pasaré rápidamente a la moraleja que extrae Putnam en los párrafos finales de su ensayo, moraleja que resume la perspectiva que resulta de rechazar el error común a epistemólogos evolucionistas y relativistas culturales, a «reduccionistas e historicistas». Dice Putnam:

> Reconozcamos que una de nuestras autoconceptualizaciones fundamentales, una de nuestras «autodescripciones» fundamentales, en expresión de Rorty, es que somos *pensadores,* y que *en tanto* que pensadores estamos comprometidos con la existencia de algún tipo de verdad, *algún* tipo de corrección de carácter sustancial y no meramente «desentrecomillador». Esto significa que no hay eliminación de lo normativo.[46]

El punto en el que me separo de Putnam es la idea de «algún tipo de corrección de carácter sustancial». Yo no practico la epistemología evolucionista ni el reduccionismo, pero creo que Putnam confunde la pregunta «¿Podemos ofrecer condiciones necesarias y suficientes para aplicar expresiones normativas?» con la pregunta «¿Muestra nuestro uso habitual de las expresiones normativas que existe "algún tipo de corrección de carácter sustancial" (o que, como dice Putnam acto seguido, "la corrección o incorrección de lo que decimos no es *sólo* para un tiempo y un lugar")?».[47]

Mi respuesta a *ambas* preguntas es no. Pienso que de la mutua irreductibilidad de un conjunto de expresiones no se sigue nada sobre la sustancialidad o atemporalidad de la corrección. Más aún, creo que la corrección o incorrección de lo que decimos *es* sólo para un tiempo y un lugar. No puedo darle contenido alguno a la idea de la corrección no local de una aserción sin recaer en el realismo metafísico —en la negación de una o varias de las proposiciones I-V—. Si nos elevamos desde la corrección y la garantía hasta la verdad, entonces supongo que podríamos decir, de un modo incontrovertible por insustancial, que la *verdad* de lo que decimos no es sólo para un tiempo o lugar. Pero este truismo de altas

46. Hilary Putnam, *Realism and Reason,* pág. 246. Para una crítica de la crítica de Putnam a las teorías desentrecomilladoras de la verdad, y la correspondiente réplica de Putnam, véase nuestro cruce en *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 52, nº 2 (1992), págs. 415-418 y 431-447.

47. Putnam, *Realism and Reason,* pág. 247.

miras está absolutamente horro de consecuencias, ya sea para nuestros estándares de asertabilidad garantizada o para cualquier otro aspecto de nuestras prácticas. Es el tipo de vacuidad de la que los pragmatistas deben huir.

Tal como yo lo veo, el único aspecto de nuestro uso de «verdadero» que no queda capturado en una explicación de sentido común de su fuerza aprobatoria ni en una explicación desentrecomilladora es lo que en ocasiones anteriores he denominado su uso «precautorio».[48] Se trata del uso que encontramos en oraciones como «Tus argumentos satisfacen todas nuestras normas y estándares actuales y no se me ocurre nada que decir en contra de tu tesis, pero, con todo, lo que dices podría no ser verdadero». Entiendo este uso precautorio como un guiño hacia las generaciones futuras —hacia ese «mejor nosotros» para el que lo opuesto de lo que ahora parece inobjetable podría, por medios adecuados, haber llegado a parecer mejor—. Para Putnam es algo más que eso: el mismo «algo más» misterioso que le mueve a tomar en serio el modo de hablar realista sobre la presencia o ausencia de «materia objetiva».[49]

El lugar de las normas en un mundo de hechos no representa para mí mayor problema, pues pienso que la emergencia de orga-

48. Véase mi «Pragmatism, Davidson and Truth», en *Objectivity, Relativism, and Truth*, pág. 128 (trad. cast.: «Pragmatismo, Davidson y la verdad», en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996). Recientemente Davidson ha dicho («The Structure and Content of Truth», *Journal of Philosophy* [junio de 1990], págs. 287-288) que yo le he malinterpretado como un partidario del desentrecomillado, y, más en general, que yo y otros hemos pasado por alto esa parte del «contenido del concepto de verdad» que queda capturado en las teorías-T. Aunque coincido con Davidson en cuanto a la importancia de las teorías «que describen, explican, comprenden y predicen un aspecto básico del comportamiento verbal» (ibíd., pág. 313) —el tipo de teorías de las que las oraciones-T son una secuela—, no acabo de ver por qué es importante llamarlas «teorías de la verdad», o por qué piensa Davidson que «el concepto de verdad» es central a tales teorías. No veo claro por qué Davidson cree que «verdadero» resulta más central para las explicaciones del comportamiento verbal que otros conceptos («significado», «creencia», «asentimiento», etc.) que se emplean para formular dichas explicaciones. Me desconcierta también la noción de Davidson, aparentemente no-quineana, de «contenido conceptual», así como la distinción conceptual-empírico, igualmente no-quineana, que utiliza a todo lo largo de sus Dewey Lectures.

49. La popularidad de la pregunta de Michael Dummett «¿Hay una materia objetiva respecto de...?» ha hecho revivir, por desgracia, la vieja y feble controversia entre realismo y antirrealismo. Como yo lamento la pervivencia de la controversia, tengo que lamentar la popularidad de la expresión «materia objetiva». Explicar la naturaleza de esa vieja controversia invocando tal expresión me parece un caso sorprendente de explicación de lo oscuro por lo aún más oscuro.

nismos dotados de lenguaje, y el desarrollo de prácticas gobernadas por normas por parte de los mismos, se puede explicar directamente en términos darwinianos. Tal explicación, y la consiguiente naturalización de la razón, no tienen nada que temer ante la irreductibilidad de las oraciones normativas a oraciones descriptivas, del mismo modo que la utilidad de adoptar lo que Dennett llama «la actitud intencional» frente a determinados organismos y máquinas no tiene que temer nada ante la irreductibilidad del discurso intencional a discurso no intencional (o como, usando el célebre ejemplo de Putnam, la utilidad de hablar de clavijas cuadradas y agujeros redondos no tiene nada que temer de la física de partículas). Así que la proclama de Putnam de que «la razón no se puede naturalizar» me parece oscilar ambiguamente entre una verdad, incontrovertible pero inocua, sobre dicha irreductibilidad, y la afirmación falsa de que la narración darwiniana deja un hueco en la fábrica de nuestras explicaciones causales.

Cuando Putnam dice que la «razón es a un tiempo trascendente e inmanente», puedo estar de acuerdo con él. Pero esto es así porque todo lo que entiendo por «trascendente» es «que va más allá de nuestras prácticas actuales mediante un guiño en la dirección de posibles prácticas futuras diferentes». No es esto, empero, lo que Putnam entiende, ya que para él esta afirmación implica que «la filosofía, como reflexión y argumentación en torno a las preguntas eternas a que está abocada la cultura, pertenece a la vez al tiempo y a la eternidad».[50]

Al hacer esta inferencia, entiendo que Putnam está confundiendo la posible trascendencia del futuro respecto del presente con la necesaria trascendencia de la eternidad respecto del tiempo. Más en general, entiendo que confunde nuestra capacidad de usar las tensiones internas a nuestro actual cuerpo de creencias o deseos para poner en cuestión cualquier cosa (incluidas nuestras actuales normas y estándares de asertabilidad garantizada) con nuestra capacidad de alcanzar una corrección que no sea «sólo para un tiempo y un lugar».

Así es como yo trataría de confirmar mi impresión inicial de que lo que realmente nos separa a Putnam y a mí es cuánto puede salvarse de la tradición realista una vez que abrazamos la posición de las tesis I-V. Putnam piensa que esta posición deja espacio para algo parecido a la «pretensión de validez universal» de Apel-Habermas, algo como la corrección no local y no transitoria que nos

50. Putnam, *Realism and Reason*, pág. 247.

proporcionaban la religión y la filosofía realista. Para mí, esa posición tiene interés sólo en la medida en que nos llama a prescindir de tal noción, a experimentar con lo que Sartre denominó un «ateísmo consecuente»: con una imagen de nosotros mismos (esto es, nosotros los tibios liberales) tan local y transitoria como cualquier otra especie animal, sin que el mundo se hunda por ello.

Putnam, un filósofo de cuyos escritos me he beneficiado inmensamente a lo largo de treinta años, describe generosamente nuestros debates como «un continuado y fructífero intercambio».[51] Espero que este ensayo contribuya a prolongarlo.

51. Putnam, *Realism with a Human Face*, pág. 19.

CAPÍTULO 3

JOHN SEARLE EN TORNO AL REALISMO Y EL RELATIVISMO

La expresión «libertad académica», tal como la emplean los norteamericanos, designa una serie de complejos usos locales que han ido desarrollándose a lo largo de este siglo, en buena medida como resultado de las batallas libradas por las Asociaciones de Profesores Universitarios canadienses y estadounidenses. Esas costumbres y tradiciones mantienen aislados de la política y de la opinión pública a colegios y universidades. En particular, aíslan a los profesores de la presión ejercida por los organismos públicos o los consejos privados que pagan su sueldo.

Una manera de justificar tales costumbres es partir de la premisa de que investigar la verdad objetiva es algo muy distinto de hacer política y, en realidad, de casi todas las demás actividades culturales. De este modo, prosigue el argumento, si la política o las pasiones se inmiscuyeran en dicha investigación, el propósito de colegios y universidades —acumular conocimiento— no se vería atendido. En concreto, si las universidades se politizan ya no serán dignas de crédito, exactamente de la misma manera que los médicos que se preocupan más de su minuta que de sus pacientes, o los jueces que se preocupan de la popularidad más que de la justicia, dejan de merecer nuestra confianza. Una universidad politizada tenderá a producir mera opinión en lugar de conocimiento.

Un cierto número de filósofos contemporáneos, incluido yo mismo, hacemos todo lo posible para complicar las distinciones tradicionales entre objetivo y subjetivo, razón y pasión, conocimiento y opinión, ciencia y política. Nosotros ofrecemos reinterpretaciones polémicas de esas distinciones, las trazamos de un

modo diferente al tradicional. Por ejemplo, negamos que la investigación de la verdad objetiva sea una búsqueda de correspondencia con la realidad y abogamos por que se vea más bien como una búsqueda del mayor acuerdo intersubjetivo posible. Por eso se nos acusa a menudo de poner en peligro las prácticas y tradiciones que la gente tiene en mente cuando habla de «libertad académica», o de «integridad científica», o de «estándares doctos».

Tal acusación da por hecho que la relación que existe entre una determinada creencia en torno a la naturaleza de la verdad y determinadas prácticas sociales es presupositiva. Una práctica presupone una creencia sólo si el abandono de la creencia constituye una buena razón para modificar la práctica. Por ejemplo, la creencia de que los cirujanos no realizan intervenciones quirúrgicas únicamente para lucrarse ellos mismos o a sus hospitales, sino que las llevan a cabo sólo si existe una posibilidad real de que la intervención beneficie al paciente, está presupuesta en la práctica actual de financiar la atención sanitaria. La creencia de que muchas enfermedades están causadas por virus y bacterias, y que hay pocas que puedan curarse con la acupuntura, está presupuesta en la práctica actual de dotar con fondos públicos la investigación médica.

La pregunta de si la libertad académica descansa en presuposiciones filosóficas suscita la cuestión más general de si *alguna* práctica social tiene presuposiciones *filosóficas* además de empíricas. Las creencias en torno a las motivaciones de los cirujanos y sobre las causas y remedios de las enfermedades son presuposiciones empíricas. Aunque la distinción empírico-filosófico sea ella misma bastante borrosa, se acepta generalmente que una creencia está en el extremo empírico del espectro si tenemos claro qué la falsaría. En los ejemplos médicos que he puesto, esto nos resulta claro. Determinadas revelaciones sobre el índice de éxitos de la acupuntura o sobre los protocolos secretos del Colegio Norteamericano de Cirujanos podrían tener un efecto inmediato y devastador sobre las actuales prácticas. Pero cuando se trata de creencias filosóficas como «La verdad de una oración consiste en su correspondencia con la realidad», o «Los juicios morales tienen una pretensión de conocimiento y no son mera expresión de sentimientos», nadie tiene muy claro qué haría falta para hacérnolas creer o descreer. Nadie está seguro de qué es lo que cuenta a favor o en contra de semejantes proposiciones.

Las razones de ello son las mismas que explican por qué no está claro si, en caso de que dejáramos de creer en esas proposiciones, tendríamos que cambiar nuestras prácticas. Precisamente las opi-

niones filosóficas no están ligadas estrechamente ni a la observación y el experimento, ni a la práctica. Por eso a veces se las echa a un lado como *meramente* filosóficas, donde el «meramente» sugiere que las opiniones sobre tales asuntos son opcionales, que la mayoría de la gente, para la mayoría de efectos, puede arreglárselas sin ninguna. Pero, justamente en la medida en que tales opiniones son de hecho opcionales, las prácticas sociales *carecen* de presuposiciones filosóficas. Las proposiciones filosóficas de las que se dice que tienen un carácter presupositivo resultan ser ornamentos retóricos de la práctica más que fundamentos de la misma. Esto es así porque tenemos mucha más confianza en la práctica en cuestión que en cualquiera de sus posibles justificaciones filosóficas.

En una cultura que contemplara los debates entre filósofos con la adecuada indiferencia, los pretendidos fundamentos filosóficos correrían la misma suerte que han tenido los fundamentos teológicos en los dos siglos transcurridos desde la Ilustración. A medida que la sociedad norteamericana se ha ido volviendo más y más secular ha surgido la convicción de que las creencias religiosas de una persona, y quizás incluso su falta de ellas, son irrelevantes a efectos de su participación en la mayoría de nuestras prácticas sociales. Pero no siempre fue así. El Artículo 6 de la Constitución de Estados Unidos, que prohíbe exámenes religiosos para optar a la función pública, no estuvo libre precisamente de controversia. Los conservadores, que tenían sus dudas sobre el Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia redactado por Jefferson, estaban convencidos de que la participación en la mayoría de instituciones y prácticas presuponía la creencia cristiana. Estos conservadores tenían buenos argumentos. Pero Jefferson, decimos hoy con la ventaja que da la visión retrospectiva, los tenía mejores.

Un ejemplo útil de cambio en la relación entre la religión y otras prácticas sociales es la transformación gradual que han experimentado las actitudes hacia el juramento desde los tiempos de Jefferson hasta hoy. El juramento ha sido siempre una parte integral de la práctica jurídica, pero ha habido un considerable desacuerdo sobre qué sea un juramento, qué clase de personas lo pueden prestar y qué presuposiciones envuelve el prestarlo. A principios de este siglo la *Enciclopedia Británica* todavía definía el juramento como «una aseveración o promesa hecha bajo pena o sanción no humana». El autor del artículo en cuestión aportaba docenas de ejemplos sobre la relevancia que tenía el creer en tales sanciones: por ejemplo, los budistas del Siam, que para poder ser elegidos como testigos ante una corte tenían que elevar la plegaria de que,

si mentían, fueran castigados con quinientas reencarnaciones en bestias y otras quinientas en hermafroditas.

Hoy en día, cuando somos llamados a testificar en un juicio, la mayoría de nosotros juramos solemne y sinceramente decir toda la verdad sin pararnos demasiado a pensar en la existencia o la naturaleza de penas y sanciones no humanas, ya seamos creyentes o ateos. Los ateos ya ni siquiera nos molestamos en distinguir entre jurar y declarar, pese a que esta distinción trajo grandes quebraderos de cabeza a la Cámara de los Comunes británica cuando el ateo Charles Bradlaugh optó a un escaño, quedando finalmente recogida en la ley británica en 1888 no sin antes superar un angustioso debate. Ningún alguacil nos pregunta hoy por nuestras creencias religiosas antes de tomarnos juramento. Sugerir que lo hiciera sería considerado por el tribunal como una absurda pérdida de tiempo. La veracidad bajo juramento es hoy por hoy una cuestión de religión cívica, de relación con nuestros conciudadanos antes que con un poder no humano. La relación entre la creencia en la existencia de un determinado Dios y la práctica de prestar juramento era en el pasado presupositiva, pero ya ha dejado de serlo.

Desde mi punto de vista, con la verdad sucede como con la veracidad: los debates filosóficos en torno a la naturaleza de la verdad deberían tornarse tan irrelevantes para las prácticas académicas como los debates sobre la existencia y las formas del castigo *post mortem* para las prácticas judiciales de nuestros días. Del mismo modo que tenemos mucha más confianza en nuestro sistema judicial que en cualquier teoría del más allá o sobre las operaciones de la Providencia Divina, así también tenemos, o al menos deberíamos tener, mucha más confianza en nuestros colegios y universidades que en cualquier opinión filosófica sobre la naturaleza de la verdad, o de la objetividad, o de la racionalidad.

Más en concreto, voy a defender en lo que sigue que los filósofos para los que no existe tal cosa como la correspondencia de una creencia con la realidad, y que a los ojos de muchos no filósofos parecerían haber negado con ello la existencia de la verdad, no representan mayor peligro para la prosecución de ésta que los teólogos que niegan la existencia de las llamas del infierno. Estos teólogos no ponen en peligro el cristianismo ni la moralidad, y aquellos filósofos no son una amenaza para la universidad ni para la sociedad. Teólogos así, no obstante, han cambiado nuestro sentido de lo que significa el cristianismo, de qué hace falta para ser un buen cristiano. Ahora tenemos una concepción del cristianismo que a

muchos de nuestros antepasados del siglo XVIII les habría parecido perversa y ultrajante, aunque no a Jefferson. De manera análoga, filósofos así pueden ir cambiando gradualmente nuestro sentido de lo que representa la universidad y de su papel en la sociedad. Puede que con ello desemboquemos en una concepción de la universidad que Wilhelm von Humboldt y Nicholas Murray Butler* habrían juzgado ultrajante, pero no John Dewey.

Considero un signo de progreso moral e intelectual el que ahora estemos más firmemente dispuestos a juzgar las distintas instituciones, tradiciones y prácticas por el bien que parecen hacer que por las creencias filosóficas o teológicas invocadas en su defensa. Más en general, considero como una señal de esa clase de progreso el que estemos empezando a pensar en tales creencias como abreviaturas, y no como fundamentos, de determinadas prácticas, y aprendiendo a ver que muchas creencias diferentes pueden ser abreviaturas igualmente buenas de una misma práctica. Mi opinión de que la relación de un conjunto determinado de convicciones filosóficas con la libertad académica no tiene el carácter de una presuposición es solidaria del famoso dicho del presidente Eisenhower de que los Estados Unidos están firmemente anclados en la creencia religiosa, y que no importa de qué religión se trate. Pienso que se pueden invocar muchas creencias filosóficas diferentes en torno a la naturaleza de la verdad y la racionalidad para defender las tradiciones y prácticas que llamamos «libertad académica», y que, al menos a corto plazo, no importa mucho cuál de ellas elijamos.[1]

Un distinguido colega filósofo, John Searle, discrepa profundamente conmigo en este punto. Fuera de la filosofía, Searle y yo

* Nicholas Murray Butler, filósofo neokantiano y presidente desde 1901 de la Universidad de Columbia, para la que reclutó a Dewey en 1904. Butler elevó el prestigio de Columbia hasta convertirla en la gran rival de Harvard; sin embargo, también se hizo célebre por supeditar la libertad académica en su universidad a los fines patrióticos de Estados Unidos durante las dos guerras mundiales, provocando en ambas ocasiones la vehemente protesta de Dewey, que como es sabido se oponía al intervencionismo norteamericano. Durante la Gran Guerra dos profesores de Columbia, uno de ellos estrechamente ligado a Dewey, fueron despedidos por pronunciarse a favor del pacifismo y en contra del reclutamiento forzoso de jóvenes para la campaña europea. [*N. del t.*]

1. Eisenhower podría haber añadido que cualquier religión que se muestre dubitativa ante las instituciones democráticas norteamericanas debe estar equivocada en algún punto. Yo afirmaría que cualquier filosofía que se muestre dubitativa ante los usos que denominamos «libertad académica» debe estar equivocada en alguna parte.

coincidimos en multitud de cosas. Sentimos la misma suspicacia ante las afectadas poses y la resentida autocomplacencia de la izquierda académica estadounidense. También sospechamos por igual de los intentos de imponer cursos que moldeen las actitudes sociopolíticas de los alumnos, ese tipo de cursos que los estudiantes de Berkeley ahora llaman «misa obligatoria». Tenemos idéntica nostalgia de aquellos tiempos en que los profesores de izquierdas se preocupaban por temas de la política real (como el acceso de los pobres a la asistencia sanitaria o la necesidad de sindicatos fuertes), y no de la política académica. Pero Searle y yo no estamos de acuerdo sobre qué relevancia tiene nuestra especialidad profesional —la filosofía— en los fenómenos que a ambos nos desagradan.

En un artículo titulado «Rationality and Realism: What Is at Stake?» [«Racionalidad y realismo: ¿qué hay en juego?»], describe Searle lo que él denomina «la tradición racionalista occidental» y afirma que está siendo atacada por filósofos como Thomas Kuhn, Jacques Derrida y yo mismo.[2] A continuación dice:

> La consecuencia singular más importante del rechazo de la tradición racionalista occidental es que posibilita el abandono de los estándares tradicionales de objetividad, verdad y racionalidad, y da vía libre a un programa educativo, uno de cuyos propósitos prioritarios es lograr la transformación social y política.[3]

Searle hace la lista de una serie de posiciones filosóficas que según él son centrales a la tradición racionalista occidental, pero sólo discutiré dos de ellas: la tesis de que, en palabras de Searle, «el conocimiento lo es característicamente de una realidad independiente de la mente», y la de que el conocimiento se expresa en «proposiciones que son verdaderas porque representan con exactitud esa realidad». Yo discrepo de ambas. Coincido con Kuhn en que debemos:

> negarle todo significado a la pretensión de que las sucesivas creencias científicas se convierten en aproximaciones a la verdad cada vez más probables o cada vez mejores, y sugerir al mismo tiempo que el sujeto de las pretensiones de verdad no puede ser una relación entre las cre-

2. John Searle, «Rationality and Realism: What Is at Stake?», *Daedalus*, 122, nº 4, otoño de 1992, págs. 55-84.

3. Ibíd., pág. 72.

encias y un mundo supuestamente independiente de la mente o «externo».[4]

Coincido con Putnam en que:

> elementos de lo que llamamos «lenguaje» o «mente» *penetran tan profundamente en lo que llamamos «realidad» que el propio proyecto de vernos a nosotros mismos como «cartógrafos» de algo «independiente del lenguaje» queda fatalmente comprometido desde el principio.* Como el relativismo, aunque de un modo diferente, el realismo es un intento imposible de ver el mundo desde ninguna parte.[5]

Creo que todos, Kuhn, Putnam, Derrida y yo, coincidiríamos con Donald Davidson en que:

> aceptar o rechazar la idea de que lo real y lo verdadero son algo «independiente de nuestras creencias» resulta fútil. El único sentido positivo evidente que podemos darle a esa expresión, el único uso que se sigue de las intenciones de quienes le encuentran algún valor, deriva de la idea de correspondencia, y ésta es una idea sin contenido.[6]

Los detallados argumentos que intercambian filósofos como Davidson, Putnam, Derrida, Kuhn y yo mismo —para quienes «correspondencia con la realidad» es una expresión sin contenido— con filósofos como Searle, al no especialista le resultan igual de inextricables que los que se cruzan entre sí los teólogos al discutir la transustanciación o cuando se preguntan qué será peor, si reencarnarse en un hermafrodita o en una bestia. El carácter técnico y puntilloso de ambos es en sí mismo una razón para sospechar que las cuestiones que debatimos no están muy estrechamente vinculadas con nuestras prácticas sociales.

Si lo que Searle llama «estándares tradicionales de objetividad, verdad y racionalidad» son sin más las prácticas normales de la

4. T. S. Kuhn, «Afterwords», en Paul Horwich (comp.), *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1993, pág. 330.

5. Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990, pág. 28. Sobre mis diferencias con Putnam, quien me considera un «relativista cultural» y simpatiza en alguna medida con las críticas de Searle hacia Derrida y hacia mí, si no hacia Kuhn, véase en este mismo volumen «Putnam y la amenaza relativista».

6. Donald Davidson, «The Structure and Content of Truth», *Journal of Philosophy*, 87, nº 6, 1990, pág. 305.

academia —o, por concederle el beneficio de la duda, esas mismas prácticas en la forma que tenían antes de que gente como Kuhn, Derrida y yo empezáramos a enturbiar las aguas—, entonces no veo mayor razón para pensar que el abandono de la creencia en la correspondencia le convierte a uno en un miembro menos honrado de la academia, que la que hay para pensar que el abandono de la creencia en Dios le vuelve a uno menos honrado como testigo. La lealtad de los filósofos a esos «estándares tradicionales» es mucho mayor, a ambos lados de la controversia sobre la naturaleza de la verdad, que su adhesión a la significatividad, o falta de ella, de la idea de «correspondencia».

Tiene razón Searle, con todo, en que los malos tienden a elegir mi bando en la controversia. Es verdad que hay personas que no tienen reparos en convertir las disciplinas y los departamentos académicos en plataformas de poder político. Tales personas no comparten la reverencia que Searle y yo sentimos por las tradiciones de la universidad, y les gustaría encontrar respaldo filosófico para la tesis de que semejante reverencia está fuera de lugar. He aquí un ejemplo del tipo de retórica que Searle cita con delectación para ilustrar la perniciosa influencia de puntos de vista como el mío:

«Como vienen demostrando las más potentes filosofías y teorías modernas, no se puede confiar en las pretensiones de desinterés, objetividad y universalidad, que en sí mismas tienden a reflejar condiciones históricas locales.»[7] Debo concederle a Searle que en el comité responsable de esta terrible frase había de hecho personas para las que las opiniones filosóficas que comparto con Kuhn y Derrida implican que las universidades ya no pueden seguir usando nociones como «desinterés» y «objetividad».

Pero esas personas se equivocan. Lo que nosotros negamos es que tales nociones puedan explicarse o defenderse remitiendo a la de «correspondencia con una realidad independiente de la mente». Los filósofos en este bando de la controversia creemos que lo que se quiere decir al afirmar que la investigación académica debería ser desinteresada y objetiva sólo puede explicarse señalando cómo funcionan de hecho las universidades libres. La única manera en que podemos defender esas universidades es señalando el bien que hacen, su contribución a que el gobierno democrático y las instituciones liberales sigan vivos y en vigor.

7. The American Council of Learned Societies, *Speaking for the Humanities*, ACLS Occasional Paper nº 7, 1989, pág. 18; citado por Searle en «Rationality and Realism...», pág. 69.

La diferencia que estoy trazando es análoga a la que hay entre decir «El cristianismo ya no sirve» y «No podemos explicar la Eucaristía remitiendo a las nociones aristotélicas de sustancia y accidente». En tiempos del Concilio de Trento, muchas personas inteligentes pensaron que si se abandonaba la explicación aristotélico-tomista de la Eucaristía la religión cristiana, y con ella la estabilidad del orden sociopolítico europeo, correría peligro. Pero estaban equivocados. El cristianismo sobrevivió al abandono de esa explicación, y lo hizo en lo que para los protestantes es una forma felizmente purificada.

Los filósofos en este bando de la controversia creemos que, si desistimos del intento de dar justificaciones epistemológicas para la libertad académica y le damos en su lugar justificaciones sociopolíticas, estaremos siendo a la vez más honrados y más lúcidos. Pensamos que la investigación objetiva y desinteresada no sólo sobrevivirá a la aceptación de nuestros puntos de vista filosóficos, sino que podría hacerlo en una forma felizmente purificada. Por ejemplo, un resultado de la adopción de tales puntos de vista podría ser que prevaleciera menos la envidia hacia la física, y que las distinciones entre disciplinas dejaran de trazarse en términos falogocéntricos como «duras» y «blandas». Biólogos e historiadores quizá dejaran de mirar por encima del hombro a los colegas de otros departamentos que no pueden aportar datos experimentales o documentales en apoyo de sus conclusiones. Puede que dejáramos de discutir la cuestión inútil y cansina de si las tesis doctorales de literatura constituyen contribuciones al conocimiento o bien expresan meramente opiniones. Sociólogos y psicólogos tal vez dejaran de preguntarse si los procedimientos que están siguiendo son rigurosamente científicos y empezaran a preguntarse si tienen algo que sugerirnos a sus conciudadanos sobre qué deberíamos cambiar de nuestras vidas o de nuestras instituciones.

El paso crucial que damos las personas alineadas en este bando de la controversia en torno a la naturaleza de la objetividad es el siguiente: del mismo modo que toda la diferencia entre el pan consagrado y sin consagrar radica en qué prácticas sociales resultan apropiadas en uno y otro caso, así también no hay más diferencia entre la deseable objetividad y una indeseable politización que la que media entre las prácticas sociales promovidas en nombre de una y de otra. La cuestión, decimos nosotros, no es si Cristo está realmente presente en el pan, sino si podemos tratar la hostia consagrada como si fuera un aperitivo. La cuestión no es si la investigación desinteresada y objetiva nos conducirá a la correspondencia con una realidad independiente de la mente, sino cómo

impedir que la vieja guardia silencie a los jóvenes turcos, pero evitando al mismo tiempo que éstos arruinen la universidad.

Una universidad libre y saludable acogerá lo mejor que pueda el cambio generacional, la discrepancia radical en lo político y lo religioso y las nuevas responsabilidades sociales. Pese a todo, saldrá adelante. No hay reglas para este salir adelante, como no las hay cuando nuestros tribunales de apelación acomodan las viejas disposiciones constitucionales a las nuevas situaciones sociopolíticas. Los debates de las reuniones de los departamentos de literatura no son ni más ni menos racionales que los que mantienen los jueces del Tribunal Supremo al discutir sus casos. Como diversos filósofos del derecho y jueces de orientación pragmatista se han encargado de recordarnos, todos los intentos de trazar una línea perfectamente nítida entre derecho y moralidad, o entre jurisprudencia y política, se han saldado con escaso éxito.[8] La cuestión de si los jueces de los tribunales superiores explican lo que la ley ya es, o bien hacen ley nueva, es tan ociosa como, en filosofía, la de si la crítica literaria produce conocimiento u opinión. Pero reconocer la ociosidad de aquélla no hace en absoluto que los filósofos, o el resto de la gente, valore en menos el ideal de una judicatura libre e independiente. Ni nos hace tampoco menos capaces de distinguir a los buenos jueces de los malos, como la carencia de una epistemología de la crítica literaria no nos hace menos capaces de distinguir a los buenos críticos de los malos, a una mente original de un pedante aburrido.

Más en general, nuestra experiencia como profesores en decisiones sobre planes de estudios y selección de docentes debería convencernos de que la distinción entre política académica y búsqueda desinteresada de la verdad es considerablemente borrosa. Tal borrosidad, empero, ni hace ni debería hacer que apreciemos menos una universidad libre e independiente. Ni los filósofos ni nadie pueden proporcionarnos distinciones totalmente tajantes entre lo que es una apropiada utilidad social y lo que constituye una politización inapropiada. Pero hemos acumulado una gran cantidad de experiencia sobre cómo redefinir esa línea, cómo ajustarla para que responda a las necesidades de cada nueva generación. Nos las hemos arreglado para hacerlo de tal modo que nuestros colegios y universidades sigan siendo saludables y libres.

Una de las cosas que nos ha enseñado esa experiencia acumulada es que la universidad tiende a perder su salud y libertad en el mo-

8. Véanse las contribuciones de Richard Posner y Thomas Grey a Morris Dickstein (comp.), *The New Pragmatism*, Durham, N.C., Duke University Press, en prensa.

mento en que personas ajenas a ella meten mano en el trazado de esa línea. Se ha demostrado que peor que dejar a la universidad ordenar sus propios asuntos —dejar que sus miembros se peleen constante e inacabablemente sobre qué debe valer como ciencia o como academia— es dejar que los ordenen otros. Sólo con que tengamos presente esta lección y logremos preservar viva dentro de la academia su tradición de civismo, lo que Searle llama los «estándares tradicionales de objetividad, verdad y racionalidad» se cuidarán de sí mismos. Dichos estándares no están bajo la tutela de los filósofos, y los eventuales cambios de opinión entre los profesores de filosofía no harán que abjuremos de ellos o los modifiquemos. Como señalaba Nelson Goodman a propósito de la lógica, todo lo que el lógico puede decirte es qué argumentos deductivos acepta la gente normalmente como válidos; lo que no puede es corregir su noción de validez deductiva. De manera similar, todo lo que los filósofos podemos hacer cuando se nos piden estándares o métodos para la investigación objetiva y desinteresada es describir cómo conducen su investigación las personas que más admiramos. No tenemos información independiente sobre la manera de obtener verdades objetivas.

Hasta aquí el argumento general que estoy presentando. Quiero volverme ahora hacia los aspectos más técnicos del desacuerdo entre Searle y yo. La cuestión central que Searle plantea es si se puede seguir creyendo e insistiendo en la objetividad cuando uno descree de una realidad independiente de la mente.[9] Los filósofos de

9. Compárese con la observación de Thomas Haskell: «[E]n la medida en que no hay un sentido respetable (ni siquiera un sentido preferentemente de orden social y convencional) en el que tengamos derecho a decir que existe una "naturaleza de las cosas" que los investigadores deben "captar correctamente", uno no puede evitar preguntarse para qué sirve la comunidad de investigadores». «Justifying the Rights of Academic Freedom in the Era of "Power/Knowledge"», en Louis Menand (comp.), *The Future of Academic Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pág. 70.

Más adelante en el mismo ensayo, Haskell me opone a Peirce, Lovejoy y Dewey por cuanto yo no puedo decir como ellos que algunas interpretaciones son mejores que otras, «mejores en un sentido fuerte que, aun no dependiendo de la correspondencia, sería con todo irreductible a perspectiva». Pero lo único que a mí me interesa es librarme de la correspondencia y de la noción de naturaleza intrínseca de las cosas necesaria para darle sentido a aquélla. No quiero reducir nada a perspectiva, ni sabría cómo hacerlo. Véanse mis observaciones sobre el relativismo en «Solidarity or Objectivity?», en mi libro *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991, págs. 21-34 (trad. cast.: «¿Solidaridad u objetividad?», en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 39-56), y en «Hilary Putnam y la amenaza relativista», en este volumen.

mi bando en la polémica respondemos que la objetividad no es una cuestión de correspondencia con objetos, sino de unificación con otros sujetos —que en la objetividad no hay sino intersubjetividad—. De ahí que, cuando Searle dice: «Si no existe tal cosa como la verdad y la validez objetivas, entonces uno podría discutir a la persona que formula el enunciado no menos que sus motivos para formularlo», nosotros repliquemos que nadie ha dicho nunca que no existan la verdad y la validez objetivas. Lo que decimos es que no se gana nada en la prosecución de esa verdad hablando de la dependencia o independencia de la realidad respecto de la mente. No hay otra cosa de la que hablar que no sean los procedimientos que usamos para alcanzar acuerdos entre los investigadores.

Una razón de que las preguntas sobre una realidad independiente de la mente resulten tan conflictivas y confusas es cierta ambigüedad en la noción de «independencia». Searle se expresa a veces como si los filósofos que, como yo, no creemos en una «realidad independiente de la mente» tuviéramos que negar que había montañas antes de que la gente tuviera en la mente la idea de «montaña» o en su lenguaje la palabra «montaña». Pero nadie niega eso. Nadie cree que exista una cadena de causas que convierta a las montañas en un efecto del pensamiento o de las palabras. Lo que personas como Kuhn, Derrida o yo creemos es que no tiene objeto preguntar si existen realmente montañas o si es sólo que nos resulta conveniente hablar de montañas.

También creemos que no tiene objeto preguntar, por ejemplo, si los neutrinos son entidades reales o meras ficciones heurísticas útiles. Es esta clase de cosas lo que queremos dar a entender al decir que carece de objeto preguntar si la realidad es independiente de nuestro modo de hablar de ella. Dado que trae cuenta hablar de montañas, como sin duda sucede, una de las verdades obvias acerca de las montañas es que ya estaban allí antes de que empezáramos a hablar de ellas. Si no crees eso, probablemente es que no sabes jugar a los juegos de lenguaje que utilizan la palabra «montaña». Mas la utilidad de tales juegos de lenguaje nada tiene que ver con la pregunta de si la realidad tal como es en sí misma, al margen de cómo les es práctico a los seres humanos describirla, contiene montañas. Esta pregunta se refiere al otro sentido *no* causal de «independencia». Mi bando piensa que no hay nada en absoluto que dependa de la respuesta a las preguntas sobre la independencia en *ese* sentido, y que por tanto podemos arreglárnoslas perfectamente sin la noción de realidad tal como es en sí misma.

Davidson dice que la pregunta de si lo real es «independiente de nuestras creencias» no se debería hacer, pues piensa que el único sentido relevante de independencia no es el de «antecedencia causal», sino el de «existencia en sí mismo». Para él, la noción de «correspondencia con la realidad» carece de utilidad porque la única realidad relevante es la realidad «tal como es en sí misma». Los que estamos de acuerdo con Davidson creemos que, en su conjunto, el proyecto de distinguir entre lo que existe en sí mismo y lo que existe en relación con las mentes humanas —el proyecto compartido por Aristóteles, Locke, Kant y Searle— ha dejado de merecer la pena.[10] Hubo un tiempo en el que pudo parecer interesante, prometedor y potencialmente útil, igual que el proyecto de avalar la santidad de la Eucaristía. Pero se quedó por el camino. Se ha revelado un callejón sin salida.

Otra observación semitécnica que quisiera hacer se refiere a una ambigüedad oculta en la idea de «representación exacta». Como recordarán, para Searle la tradición racionalista occidental sostiene que el conocimiento se expresa en «proposiciones que son verdaderas porque representan con exactitud esa realidad (independiente de la mente)». Los davidsonianos distinguimos entre dos sentidos de la expresión «representar con exactitud». En el sentido no filosófico, preguntarle a un testigo si ha representado con exactitud una situación es preguntarle por su veracidad o su meticulosidad. Cuando decimos que los buenos historiadores representan con exactitud lo que encuentran en los archivos, queremos decir que se esfuerzan en buscar documentos relevantes, que no descartan do-

10. El lugar donde Searle expresa más claramente tal distinción es en *Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992, pág. 211 (trad. cast.: *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996): «... resulta esencial comprender la diferencia entre rasgos del mundo que son *intrínsecos* y rasgos que son *relativos al observador*. Las expresiones "masa", "atracción gravitatoria" y "molécula" nombran rasgos del mundo que son intrínsecos. Si dejaran de existir todos los observadores y usuarios, el mundo seguiría conteniendo masa, atracción gravitatoria y moléculas. Pero expresiones como «bonito día para un picnic»... nombran objetos mediante la especificación de cierto rasgo que les es asignado, un rasgo que es relativo a observadores y usuarios».

Para los pragmatistas como yo, el rasgo de ser una molécula es exactamente tan, o tan poco, «relativo a observadores y usuarios» como la idoneidad de un día para ir de picnic. Así que no estamos seguros de que, como dice a continuación Searle, «si nunca hubieran existido observadores ni usuarios, rasgos como ser un bonito día para un picnic no habrían existido». Nosotros no vemos que este esfuerzo por distinguir entre rasgos de la realidad intrínsecos y relativos al observador sirva para nada útil. «¿Esencial para qué?», le preguntamos a Searle.

cumentos que tiendan a desacreditar la tesis histórica que están proponiendo, que no citan engañosamente pasajes fuera de contexto, que se cuentan entre ellos la misma narración histórica que nos cuentan a nosotros, etc. Suponer que un historiador representa con exactitud los hechos tal como los conoce es suponer que se comporta del modo en que los buenos y honrados historiadores lo hacen. No es suponer nada acerca de la realidad de sucesos pasados, ni sobre las condiciones de verdad de los enunciados relativos a tales sucesos, ni sobre el carácter necesariamente hermenéutico de las *Geisteswissenschaften*, ni sobre cualquier otro tópico filosófico.[11]

En cambio, cuando los filósofos discuten si el conocimiento consiste en representar con exactitud, lo que les preocupa no es la

11. Veo que aquí discrepo de Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob en su *Telling the Truth about History*, Nueva York, Norton, 1994. Dicen ellas allí: «Los problemas más característicos de los historiadores son los que plantea la temporalidad misma. [...] El pasado, en la medida en que existe en absoluto, existe en el presente; el historiador también está incrustado en el tiempo presente, desde donde intenta formular enunciados significativos y exactos acerca del tiempo pasado. Una explicación de la objetividad histórica debe dar cuenta de esta crucial dimensión temporal» (pág. 253). No sé muy bien quién ha tenido esas «debilitantes dudas sobre que el pasado sea cognoscible» (pág. 270) de que hablan ellas, o por qué habría que tomárselas más en serio que la duda de Descartes acerca de la existencia de la materia. No creo que exista algo llamado «temporalidad» que plantee un gran problema, como tampoco creo que necesitemos, ni «una teoría de la objetividad para el siglo XXI» (pág. 254) ni una «práctica de la objetividad transformada y revitalizada» (pág. 237).

Para mí, una moraleja de lo que Kuhn dice sobre la diferencia entre el modo en que explican la investigación los libros de texto, escritos por personas con una casa filosófica para la que barrer, y los procesos reales de iniciación en una matriz disciplinar (como la historiografía), sería que no hemos tenido nunca lo que se dice una «teoría de la objetividad», y que tampoco necesitamos una nueva ahora. Lo que sí hemos tenido, y con suerte seguiremos teniendo, es lo que Thomas Haskell (siguiendo a Francis Abbot) denomina «comunidades de los competentes», comunidades capaces de abrirse paso sin auxilio filosófico en un inacabable proceso de autotransformación.

Appleby y sus colegas creen que la filosofía ayuda, y por eso ofrecen, como parte de una «combinación de realismo práctico y pragmatismo», una «posición epistemológica que afirma que las percepciones que la gente tiene del mundo mantienen alguna correspondencia con ese mundo». Los filósofos como yo pensamos que «correspondencia con la realidad» es simplemente una metáfora obsoleta e incanjeable. De ahí que, para nosotros, la expresión «alguna correspondencia» suene como «algo embarazada»; no creemos que la cuestión sea *cuánta* correspondencia puede tener la percepción o la historiografía. La posición epistemológica que estas tres historiadoras proponen se queda, a nuestro parecer, a medio camino de dos alternativas filosóficas irreconciliables en lugar de ofrecer una síntesis o compromiso útil.

honradez ni la meticulosidad. La cuestión entre representacionistas como Searle y antirrepresentacionistas como yo se reduce a lo siguiente: ¿podemos emparejar las partes del mundo con las partes de nuestras creencias u oraciones de tal modo que se pueda decir que las relaciones entre estas últimas encajan con las relaciones entre las primeras? ¿Se pueden tratar las creencias u oraciones verdaderas según el modelo de la retratística realista? Es obvio que algunas oraciones pueden *prima facie* tratarse así: por ejemplo, «El gato está sobre el felpudo».[12] Hay otros muchos casos, como la oración «Los neutrinos carecen de masa», o «La prosecución de la verdad docta exige libertad académica», en los que la noción «partes del mundo» no tiene una aplicación evidente. Los filósofos disputamos interminablemente sobre si es posible extender las nociones de «correspondencia» y «representación» a estos casos más difíciles. Cuando nos cansamos de disputar sobre eso, empezamos a disputar sobre si existe algún criterio para decir que una creencia representa con exactitud la realidad que no sea su coherencia con el resto de nuestras creencias, y, si no lo hay, si deberíamos distinguir entre el *criterio* y la *naturaleza* de las creencias verdaderas.

La tesis de Searle de que la teoría de la verdad como correspondencia tiene una importancia moral o social mezcla el sentido filosófico y el no filosófico de «representación exacta». Si los antirrepresentacionistas y anticorrespondentistas llegamos a vencer alguna vez en la discusión con Searle, eso no les dará ninguna razón a historiadores y físicos para comportarse de modo diferente a como ahora lo hacen. Y presiento que tampoco aumentarán en ánimo o en eficacia en caso de que sean Searle y sus compañeros representacionistas los que triunfen. La honradez, la meticulosidad, la veracidad y otras virtudes morales y sociales sencillamente no están tan estrechamente conectadas con lo que los profesores de filosofía finalmente consideremos que es la manera menos problemática de describir la relación entre la investigación humana y el resto del universo.

Esta afirmación que acabo de hacer sobre la ausencia de una conexión estrecha no la asiento como una verdad filosófica en tor-

12. Mira el gato. Ahora mira el «gato». Mira el felpudo. Ahora mira el «felpudo». ¿Ves el isomorfismo entre la oración y el hecho? ¿No? ¿Te preocupa el «sobre» y el «está»? Eso le pasaba también a Wittgenstein. Tales preocupaciones le llevaron finalmente a adoptar el punto de vista de que usar oraciones se parecía más a hacer jugadas dentro de un juego que a proyectar imágenes sobre una pantalla.

no a la relación necesaria, ahistórica, de la filosofía con el resto de la cultura. Se trata simplemente de una verdad sociológica sobre la falta de interés por la filosofía que en la actualidad manifiestan la mayoría de las personas, tanto intelectuales como no intelectuales. Es como la verdad de que la adopción de la ética del amor propuesta por san Pablo no depende de la postura ortodoxa, por oposición a la arriana, sobre la relación entre la Primera y la Segunda Personas de la Trinidad. Ésta es una verdad sociológica sobre los cristianos de hoy, no una verdad ahistórica sobre la relación entre ética y teología. Las cosas eran de otra manera en los días en que, no sólo tu integridad física, sino incluso la elección de a qué aurigas jalear en el hipódromo, dependía de tus posiciones teológicas.

Si Searle se sale con la suya —si logra convencernos a nosotros (o incluso a los organismos que conceden subvenciones) de que la relación entre la tradición racionalista occidental y las actuales prácticas académicas es de hecho presupositiva, y que refutarnos a Kuhn, a Derrida y a mí es una necesidad social urgente—, entonces la academia se dividirá entre quienes jalean al equipo filosófico representacionista y los que (sacrificando las subvenciones en un alarde de desprendimiento en pro de lo filosóficamente correcto) animan al equipo rival. Académicos y científicos irán por ahí preguntándose unos a otros, y contestando a las comisiones financiadoras: «¿Y tú, de qué lado estás?».

Creo que eso sería una lástima, siquiera sea por lo que tendría de pérdida de tiempo y de energías. Sería preferible separar la ética académica —el conjunto de costumbres y prácticas que contribuyen a determinar la actitud de los estudiantes hacia los libros, de las facultades hacia los estudiantes, de los administradores hacia las facultades y hacia los que aportan donativos a la universidad, y así sucesivamente— de las convicciones privadas, teológicas o filosóficas, de cualquiera de las personas implicadas. Con el fin de contribuir a mantener libre y despolitizada la academia deberíamos, por ejemplo, asegurarnos de que los profesores no se burlen de las creencias de sus estudiantes fundamentalistas, de que los donantes no designen a personas específicas para ocupar las cátedras que financian, y de que las conclusiones de un estudioso sobre materias controvertidas dentro de su campo, o sobre temas políticos o filosóficos, sigan siendo irrelevantes a efectos de su pertenencia a la universidad. Pero no debería preocuparnos el que las oraciones verdaderas representen o no con exactitud una realidad independiente de la mente.

Hasta aquí he venido defendiendo que la filosofía no supone una gran diferencia respecto de nuestras prácticas y que no deberíamos permitir que fuera de otro modo. Ahora bien, ésa puede parecer una postura extraña en alguien que se denomina a sí mismo pragmatista. Los pragmatistas sostenemos que toda diferencia debe marcar una diferencia en la práctica. Pensamos que es importante demostrar que la tradición racionalista occidental, tal como Searle la define, está *equivocada*. Insistimos en que hay que intentar desarrollar otra tradición mejor. Así que ¿cómo podemos decir, a fuer de honrados, que las controversias filosóficas no tienen tanta importancia?

Creo que los pragmatistas podemos hacer coherente nuestra postura diciendo que, aunque esas controversias no importen demasiado a corto plazo, bien pudiera ser que importaran a la larga. El cristiano que cree que Dios le castigará con las llamas del infierno si falta a su juramento, a corto plazo hará lo mismo que el ateo que cree que será incapaz de vivir consigo mismo si traiciona el vínculo social cometiendo perjurio. Pero, a largo plazo, podría significar una gran diferencia el que una sociedad se regule por el miedo de sus miembros a las sanciones no humanas o por sentimientos seculares de orgullo, lealtad y solidaridad. El físico que se ve a sí mismo desvelando el carácter absoluto, intrínseco, en-sí-mismo de la realidad, y el colega suyo que se describe ensamblando mejores instrumentos para la predicción y el control del entorno, harán en buena medida las mismas cosas en su carrera por resolver los problemas hoy más sobresalientes. Pero, a la larga, los físicos con una retórica más pragmatista que racionalista occidental podrían ser mejores ciudadanos de una comunidad académica mejor.

Hay hondas necesidades emocionales que la tradición racionalista occidental satisface, pero no todas ellas deberían ser satisfechas. La creencia en jueces y sanciones no humanas satisfacía profundas necesidades emocionales, como las que Dostoievski traslucía al decir que, si Dios no existía, todo estaba permitido. Pero tales necesidades deberían sublimarse o sustituirse antes que gratificarse, y en alguna medida así ha sido. He subrayado las analogías entre la creencia teológica y la filosófica porque veo la tradición racionalista occidental como una versión secularizada de la tradición monoteísta occidental, como el último giro de lo que Heidegger denomina «ontoteología». Los pragmatistas tenemos un concepto igual de pobre de la verdad absoluta y de la realidad tal como es en sí misma que el que tenía la Ilustración de la ira de Dios y del juicio divino.

John Dewey citó en una ocasión la observación de G. K. Chesterton de que «[e]l pragmatismo es una cuestión de necesidades humanas, y una de las primeras necesidades del hombre es ser algo más que un pragmatista».[13] Chesterton tenía un punto de razón y Dewey se lo concedió. Dewey estaba perfectamente al tanto de lo que él llamaba «una supuesta necesidad de la "mente humana" de creer en ciertas verdades absolutas». Pero pensaba que esa necesidad había existido sólo en un estadio anterior de la historia humana, un estadio que ahora podríamos haber dejado atrás. Pensaba que habíamos alcanzado un punto en el que podría ser posible, y ser de ayuda, el sacudírnosla de encima. Reconoció que su propuesta era antiintuitiva y que tropezaría con el tipo de oposición que arma Searle en su contra. Pero creyó que el bien a largo plazo que reporta el deshacerse de necesidades caducas sobrepujaría el trastorno temporal causado por cualquier intento de cambiar nuestras intuiciones filosóficas.

A los ojos de Dewey, la necesidad de distinguir entre la prosecución de la verdad «por ella misma» y la búsqueda de lo que Bacon denominó «la mejora de la condición del hombre» habría surgido como consecuencia de determinadas circunstancias sociales.[14] Dichas circunstancias fueron las que prevalecieron en la antigua Grecia e hicieron que resultara útil trazar ciertas distinciones que, con el paso del tiempo, pasarían a formar parte de nuestro sentido común. Entre ellas estaban, por ejemplo, las distinciones entre teoría y práctica, mente y cuerpo, objetivo y subjetivo, moralidad y prudencia, junto con todas las demás que Derrida agrupa en «las oposiciones binarias de la metafísica occidental».

Dewey no tenía inconveniente en admitir que tales distinciones nos hicieron en su momento un buen servicio. En su tiempo no eran ni confusiones, ni instrumentos de represión, ni mistificaciones. Antes al contrario, fueron herramientas con las que los pensadores griegos cambiaron las circunstancias sociales, a menudo para mejor. Pero, pasados un par de milenios, estas herramientas han sobrevivido a su utilidad. Para Dewey, del mismo modo que muchos cristianos han superado la necesidad de

13. John Dewey, «A Short Cathecism Concerning Truth», *The Middle Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1978, vol. 6, pág. 11.

14. Sobre esto, véanse los capítulos iniciales de *The Quest for Certainty*, en *The Later Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, vol. 4 (trad. cast.: *La busca de la certeza*, México, FCE, 1952).

cuestionarse si las frases del Credo se corresponden con una realidad objetiva, así también la civilización como un todo podría haber superado la pretendida necesidad de creer en verdades absolutas.

Dewey aprendió de Hegel a historificarlo todo, incluido el propio relato hegeliano, expresivo pero caduco, de la unión de sujeto y objeto en el fin de la Historia. Abandonó, al igual que Marx, la noción hegeliana de espíritu absoluto, pero conservó su intuición de que ideas y movimientos que nacieron como instrumentos de emancipación (la metafísica griega, el cristianismo, el surgimiento de la burguesía, el sistema hegeliano), con el paso del tiempo se habían convertido las más de las veces en instrumentos represivos, en partes de lo que él llamaba «la costra de la convención». Para Dewey, la idea de «verdad absoluta» era de este tipo, y la teoría pragmática de la verdad era «verdadera en el sentido pragmático de verdad: funciona, elimina dificultades, despeja oscuridades, pone a los individuos en una relación con la vida más experimental, menos dogmática y menos arbitrariamente escéptica». «El pragmatista», seguía diciendo, «está más que satisfecho con que la verdad de su teoría consista en el logro de todas estas prestaciones y con dejarle al intelectualista el orgullo de poseer una [verdad como] propiedad inanalizable, inverificable e inefectiva.»[15]

Dewey dijo que la observación de Chesterton «ha puesto de manifiesto que la principal objeción de los absolutistas a la doctrina pragmática del factor personal (o "subjetivo") presente en la creencia es que el pragmatista ha vertido la leche de lo personal en el cacao del absolutista».[16] Quería decir con ello que Chesterton había admitido implícitamente que el mejor argumento, y tal vez el único, en favor de la visión absolutista de la verdad era que ésta satisfacía una necesidad humana. Dewey veía esa necesidad como algo que podíamos superar. Igual que el niño deja atrás la necesidad de cuidados paternos y de creer en la omnipotencia y benevolencia de sus padres, podemos nosotros con el tiempo dejar atrás la necesi-

15. Ibíd., pág. 9.

16. Ibíd., pág. 11. Robert Westbrook (*John Dewey and American Democracy*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1991, págs. 137-138) cita este mismo pasaje y señala que se aplica tanto a las críticas de Bertrand Russell al pragmatismo como a las de Chesterton. El radicalismo y la originalidad del pragmatismo están muy bien ejemplificados en esta capacidad suya para cuestionar un presupuesto compartido por Chesterton y Russell, autores que tenían muy poco más en común.

dad de creer en divinidades que se cuidan de nuestra felicidad y en la posibilidad de aliarnos con un poder no humano llamado «la naturaleza intrínseca de la realidad». Con ello, podríamos superar tanto la necesidad de sentirnos profundamente culpables y pecadores como la de huir de lo relativo hacia lo absoluto. Al final, pensaba él, las distinciones subjetivo-objetivo y relativo-absoluto podrían tornarse tan obsoletas como la de alma y cuerpo o la de causas naturales y sobrenaturales.

Con todo, era muy consciente de que harían falta nuevas distinciones que tomaran a su cargo el bien que todavía nos hacen las viejas. También se daba perfecta cuenta de lo que Berkeley llamó la necesidad de «hablar con el vulgo y pensar con el docto», o de hablarle a cada uno en su idioma. Por eso sus escritos a veces son una confusa mezcla de invocaciones a distinciones que nos resultan familiares y reinterpretaciones filosóficas antiintuitivas de éstas. A menudo sus reformulaciones resultan, al menos para el vulgo, meramente ofuscantes. De manera que no debería sorprendernos que, al tiempo que defiende vigorosamente la teoría pragmática de la verdad frente a sus adversarios absolutistas, escriba frases como «La función de la universidad es la función de verdad» y «La única cosa que es inherente y esencial [a la idea de la universidad] es la idea de verdad».[17]

Los no filósofos que leyeron estas frases, aparecidas en un artículo de 1902 titulado «Libertad académica», seguramente entendieron que «la idea de verdad» significaba algo así como «la idea de una representación exacta de la naturaleza intrínseca de la realidad». Para la mayor parte de la gente, eso es lo que sigue significando. Automáticamente contraponen el intento de conseguir tales representaciones —de alcanzar la verdad objetiva— con el intento de hacer felices a las personas, de satisfacer las necesidades humanas. Esto último, dicen, comporta un elemento de subjetividad que se debería excluir de la ciencia y de la investigación académica. Cuando estas personas oyen decir a Searle y otros que Kuhn, Derrida y yo negamos que las creencias verdaderas representen nada y que la realidad tenga una naturaleza intrínseca, bien pueden creer que la universidad corre peligro y que la necesidad de preservar la libertad académica exige que esos peligrosos filósofos sean refutados.[18]

17. John Dewey, «Academic Freedom», *The Middle Works*, vol. 2, pág. 55.

18. Por supuesto, Searle sólo es uno más entre los numerosísimos filósofos que siguen esta línea. John Silber, presidente de la Boston University y conocido

Creo que Dewey diría que, si alguna vez llegara el caso de elegir entre las prácticas y tradiciones que conforman la libertad académica y las teorías antirrepresentacionistas de la verdad y el conocimiento, deberíamos quedarnos con la libertad académica. Lo primero es lo primero. El cambio de las opiniones filosóficas está, en la perspectiva de Dewey, al servicio del progreso sociopolítico. Él no habría tenido ningún interés en sacrificar la universidad libre a sus convicciones filosóficas. Pero, desde luego, no creía que llegara el caso de tener que hacer esa elección. No veía tensión alguna entre su trabajo filosófico y político. Creo que habría aceptado mi distinción entre efectos a corto y a largo plazo del cambio en las opiniones filosóficas.

No hay nada, incluida la naturaleza de la verdad y del conocimiento, de lo que merezca la pena preocuparse si esa preocupación no marca ninguna diferencia en la práctica. Pero hay toda clase de formas de marcar una diferencia. Una de ellas es el lento cambio, en el transcurso de un largo período de tiempo, de eso que Wittgenstein llamaba las imágenes que nos tienen cautivos. Siem-

---

estudioso de Kant, informó a su consejo de administración de que «[c]iertas versiones de la teoría crítica, el feminismo radical y el multiculturalismo, entre otras posturas intelectuales, son de carácter ideológico y poco amigas de la libre investigación intelectual», y que «[n]osotros [en la Boston University] hemos resistido al relativismo como dogma intelectual oficial, en la creencia de que la verdad existe y de que, si uno no puede alcanzarla, al menos puede aproximarse a ella» (véase «New Eruption at Boston U.», *Chronicle of Higher Education*, 8 de diciembre de 1993). Diecinueve filósofos firmaron una carta al *Times* de Londres (9 de mayo de 1992) en la que decían que Derrida no debía recibir un doctorado *honoris causa* por Cambridge porque su obra ofrece «poco más que ataques semiinteligibles a los valores de la razón, la verdad y la academia».

Resulta instructivo comparar estas arremetidas con las que escribieron en las décadas de 1930 y 1940 contra el positivismo lógico C. E. M. Joad, Mortimer Adler, Brand Blanshard y otros filósofos. En sus breves días de gloria, el positivismo lógico fue un movimiento intelectual tan fanático, intolerante e implacable como pueda haberlo sido jamás ningún otro, pero, juzgados desde hoy, los gritos de «¡La civilización en peligro!» que se elevaron contra él suenan un poco histéricos. Muchos de los eslóganes del «postestructuralismo» que hoy están a la orden del día en nuestras universidades, y que para Searle son paradigma de frivolidad literaria y peligrosa politización, llegarán a parecer dentro de algún tiempo tan palmariamente tontos y tan presuntuosamente fatuos como ahora nos resultan los excesos de juventud de la primera generación de positivistas lógicos. Pero el breve reinado del postestructuralismo probablemente nos haga un pequeño bien, igual que nos lo hizo el breve reinado del positivismo lógico. El postestructuralismo reclama decididamente demasiado para la literatura y la política, del mismo modo que el positivismo reclamó decididamente demasiado para la ciencia y la filosofía. Empero, el progreso intelectual a menudo está hecho precisamente de estas violentas oscilaciones de péndulo.

pre vamos a estar cautivados por una u otra imagen, pues esto no es otra cosa que decir que nunca vamos a escapar del lenguaje o de las metáforas —nunca vamos a ver a Dios ni la naturaleza intrínseca de la realidad cara a cara—. Pero las viejas imágenes pueden tener desventajas que se eviten esbozando otras nuevas. Escapar del prejuicio y la superstición no era, pensaba Dewey, escapar de la apariencia hacia la realidad, sino de la satisfacción de necesidades viejas hacia la satisfacción de otras nuevas. Era un proceso de maduración, no de avance desde las tinieblas hacia la luz. Desde su punto de vista, escapar de la tradición racionalista occidental sería sin duda una huida del error hacia la verdad, pero no desde el modo en que las cosas aparentan ser al modo en que realmente son. Se trataría tan sólo de escapar de necesidades inmaduras: ésas que Chesterton sentía y Dewey no.

A modo de conclusión, voy a dejar a un lado a Dewey para volver a Searle. Searle entiende la diferencia que nos separa a los dos como la que media entre alguien que siente un honrado respeto por los sólidos hechos y otras virtudes intelectuales asociadas, y alguien que se deleita en, y contribuye a, alentar lo que él llama «el aire general de frivolidad vagamente literaria que invade a la izquierda nietzscheanizada».[19] Ve como presupositivas unas relaciones que para mí son en buena medida ornamentales. Afirma que el único argumento en favor de su propia perspectiva realista representacionista consiste en que:

> constituye el presupuesto de nuestras prácticas lingüísticas y de otros tipos. No puedes negar coherentemente el realismo y embarcarte en las prácticas lingüísticas ordinarias, pues el realismo es una condición de su normal inteligibilidad. Puedes percibir esto con sólo considerar cualquier clase de comunicación corriente. Por ejemplo, supón que llamo al mecánico para que compruebe si el carburador de mi coche está en regla... Ahora supón que he dado con un mecánico desconstruccionista que intenta explicarme que un carburador al fin y al cabo no es más que un texto, y que no hay nada de lo que hablar salvo de la textualidad del texto... Si alguna cosa está clara en este tipo de situaciones es ésta: la comunicación se ha roto... Dime que este tipo de comunicaciones son siquiera posibles entre los seres humanos y verás que necesitas asumir una realidad con existencia independiente.[20]

19. Searle, «Rationality and Realism...», pág. 78.

20. Ibíd., pág. 81. Searle continúa diciendo: «Una cosa interesante en relación con los teóricos actuales que afirman haber demostrado que la realidad es un

Yo no creo que este mecánico frívolamente literario sea un producto plausible del abandono de la tradición racionalista occidental. Los doctores en literatura desconstruccionistas que, tras comprobar que la academia se niega a contratarles, prueban suerte con el empleo de mecánico, no tienen dificultad en distinguir dónde termina su trabajo y dónde empieza su filosofía. Presumiblemente dirían que la diferencia que la desconstrucción ha marcado en sus vidas es, como la que el metodismo o el ateísmo marcaron en las de sus mayores, espiritual y de atmósfera. Puede que incluso citen a Dewey y digan, como haría yo, que han encontrado útiles los escritos de Derrida para acceder «a una relación con la vida más experimental, menos dogmática y menos arbitrariamente escéptica».[21]

No obstante, la pregunta más seria es, como dije antes, la que se refiere a las presuposiciones. En este punto puedo caminar un cierto trecho con Searle. Así, estoy de acuerdo con su observación wittgensteiniana de que:

---

constructo social, o que no hay una realidad con existencia independiente, o que todo es en realidad un texto, es que han negado una de las condiciones de inteligibilidad de nuestras prácticas lingüísticas ordinarias sin ofrecer una concepción alternativa de dicha inteligibilidad». Los pragmatistas no creen que existan cosas tales como condiciones de inteligibilidad. Únicamente hay acuerdos tácitos para continuar con determinadas prácticas sociales.

21. La expresión de Searle «frivolidad literaria», así como su referencia (que cito más adelante) a «las porciones más científicas de nuestra civilización», son típicas de la tradicional alianza de la filosofía analítica con las ciencias naturales en contra de las humanidades. En la década de 1930, el período de siembra de la filosofía analítica, el contraste entre el respeto de Carnap por los científicos y el de Heidegger por los poetas era visto como el contraste entre la responsabilidad y una frívola irresponsabilidad.

Si se dice que «la función de la universidad es la función de verdad» y se piensa en la verdad como algo en torno a lo cual cabe esperar alcanzar un consenso, entonces, como ha observado Louis Menand, «la crítica literaria tiene escasísimas posibilidades de ser incluida en la estructura profesional de la universidad de investigación.» La descripción más afortunada de los libros de R. F. Leavis o de Harold Bloom no es precisamente como «contribuciones al conocimiento». Pero esta debilidad aparente es fruto de la idea equivocada de que el consenso entre los investigadores —consenso de un tipo que Leavis y Bloom conocen demasiado bien como para esperar obtenerlo— es la meta de cualquier actividad intelectual respetable.

Confío en que esta última idea, y la consiguiente escisión entre las «dos culturas» de que hablaba Snow, queden tarde o temprano obsoletas. Podríamos acelerar su obsolescencia si reflexionamos sobre el hecho de que estamos mucho más seguros del valor de los departamentos de literatura que de la naturaleza de la universidad de investigación, o de la naturaleza del conocimiento. [La expresión «*research university*, que traduzco como «universidad de investigación», se refiere al carácter experimental, en sentido estrecho, de las carreras científicas convencio-

> [p]ara aquellos de nosotros que hemos sido educados en esta civilización, especialmente en las porciones más científicas de ella, los principios que acabo de presentar como *propios* de la tradición racionalista occidental no funcionan como una teoría. Funcionan más bien como parte del trasfondo que se da por sentado en nuestras prácticas. No se puede demostrar la verdad de las condiciones de inteligibilidad de nuestras prácticas, lingüísticas y de otro tipo, dentro de tales prácticas. Suponer que se podía fue el error endémico de la metafísica fundamentalista.[22]

Sólo me separo de Searle a partir del momento en que sugiere que nuestras prácticas se volverían de algún modo ininteligibles si describiéramos de otra manera lo que estamos haciendo —y, en particular, si lo describiéramos en los términos no realistas y no representacionistas que recomiendan filósofos como Davidson y Derrida.

Tanto Searle como yo reconocemos que determinadas proposiciones son intuitivamente obvias, indemostrables y se dan por sentadas. Pero, mientras que él piensa que no se pueden cuestionar sin que queden cuestionadas las prácticas mismas (o, al menos, su «inteligibilidad»), yo las considero como glosas de esas prácticas con un carácter opcional. Donde él ve condiciones de inteligibilidad, presuposiciones, yo veo florituras retóricas concebidas para que los practicantes sientan que están siendo fieles a algo grande y fuerte: la naturaleza intrínseca de la realidad. A mi modo de ver, el bienestar derivado de ese sentimiento es, en el presente estadio de madurez de la humanidad occidental, tan innecesario y potencialmente peligroso como el bienestar que se

---

nales por oposición a las carreras humanísticas. Este matiz de *research* frente a *inquiry* (la «investigación» o «indagación» como actividad teórico-práctica genérica, que es como entienden los pragmatistas este término tan frecuente en su vocabulario) se pierde en castellano, pero normalmente el contexto es suficiente para prevenir la confusión. *N. del t.*] Uno siempre puede poner en evidencia a los departamentos de literatura preguntándoles qué contribuciones han hecho últimamente al conocimiento. Pero los humanistas pueden dejar en mal lugar a los departamentos de biología o de matemáticas preguntándoles qué han hecho últimamente por la libertad humana. Lo mejor para nuestra universidad es ese espíritu de vive-y-deja-vivir que nos permite poner a un lado tan inútiles preguntas. No obstante, en cuanto la presión exterior nos hace sentir nerviosos y conscientes de nosotros mismos, empezamos a hacer malas preguntas como «¿Y qué *es* una universidad al fin y a la postre?». Es casi seguro que a esa pregunta se responderá mediante comparaciones envidiosas entre disciplinas, y en particular entre las ciencias y las humanidades.

22. Searle, «Rationality and Realism...», pág. 80.

derivaba de la convicción de estar obedeciendo la voluntad de Dios.

Es innecesario y peligroso porque nuestra maduración ha consistido en la gradual toma de conciencia de que, si podemos apoyarnos unos en otros, no necesitamos apoyarnos en nada más. En términos religiosos, esto equivale a la tesis feuerbachiana de que Dios es una proyección de lo mejor, y en ocasiones de lo peor, de la humanidad. En términos filosóficos, es la tesis de que cualquier cosa que ese dialecto de la objetividad pueda hacer para tornar inteligibles nuestras prácticas, lo puede hacer igualmente bien el dialecto de la intersubjetividad. En términos políticos, es la tesis de que, sólo con que logremos mantener vivas la democracia y la tolerancia recíproca, lo demás se puede resolver a base de abrirnos camino hacia alguna forma razonable de compromiso.

Para adoptar estas diversas tesis, sirve de ayuda la reflexión de que no hay nada en tus prácticas que te exija distinguir entre rasgos intrínsecos y extrínsecos de la realidad.[23] Si abandonas la distinción intrínseco-extrínseco, la distinción entre el aspecto que tienen las cosas al margen de los intereses y necesidades humanas y el que tienen en relación con esas necesidades e intereses, puedes abandonar también la idea de que existe una diferencia verdaderamente grande entre perseguir la felicidad humana y perseguir la verdad docta o científica. Pues ahora percibirás esta última, no como un intento de representar los rasgos intrínsecos de la realidad sin tomar en consideración las necesidades humanas, sino de encontrar descripciones de la realidad que satisfagan algunas de esas necesidades en particular, esas que tus colegas científicos y académicos han acordado que se deben satisfacer. La diferencia entre una mala subjetividad y una sana erudición se glosará ahora como aquélla que media entre la satisfacción de necesidades pri-

23. Pero puedes seguir concordando tranquilamente con el sentido común en que había dinosaurios y montañas mucho antes de que nadie los describiera como dinosaurios o montañas, en que no es el pensamiento el que hace que sea así, y en que las cuentas bancarias y los roles sexuales son construcciones sociales en un sentido en que no lo son las jirafas. No habría habido cuentas bancarias ni roles sexuales si no hubieran existido sociedades humanas, mientras que sí habría habido jirafas. Pero esto no es lo mismo que decir que las jirafas son parte de la realidad tal como es en sí misma, al margen de intereses y necesidades humanas. En un sentido más amplio de «construcción social», todo, incluidas las jirafas y las moléculas, está socialmente construido, ya que ningún vocabulario (por ejemplo, el de la zoología o el de la física) trocea la realidad por sus junturas. La realidad no tiene junturas. Únicamente tiene descripciones, unas socialmente más útiles que otras.

vadas, idiosincrásicas y, quizá, inconfesables, y la satisfacción de necesidades que son ampliamente compartidas y han sido convenientemente publicitadas y libremente debatidas.

La sustitución de una objetividad-como-representación-exacta por una objetividad-como-intersubjetividad es la jugada pragmática clave, ésa que permite que los pragmatistas se sientan investidos de seriedad moral sin necesidad de investirse de la seriedad «realista». Pues la seriedad moral consiste en tomar a los demás seres humanos en serio y no tomarse ninguna otra cosa tan en serio como a ellos. Para los pragmatistas, resulta que podemos tomarnos unos a otros realmente muy en serio sin tomar en serio para nada la naturaleza intrínseca de la realidad. No vamos a cambiar nuestras prácticas —bien sean políticas o académicas— sólo porque hayamos dejado de preocuparnos por la epistemología o porque hayamos adoptado filosofías del lenguaje y de la mente no representacionistas. Pero podemos cambiar de actitud hacia esas prácticas, cambiar el sentido que tenemos de por qué es importante llevarlas adelante. Ese nuevo sentido de lo que estamos haciendo será él mismo tan indemostrable y tan intuitivo como lo era la tradición racionalista occidental. Pero los pragmatistas creen que será mejor, no sólo porque liberará a los filósofos de sus perpetuas oscilaciones entre el escepticismo y el dogmatismo, sino porque le quitará unas cuantas excusas más al fanatismo y a la intolerancia.

Capítulo 4

CHARLES TAYLOR EN TORNO A LA VERDAD

El desacuerdo más fundamental que tenemos Charles Taylor y yo se refiere a la cuestión de si acaso la poesía debería considerarse como «un medio de disponer el orden de nuestra vida interior mediante la creación de una pauta armoniosa de actitudes en extremo complejas, pauta que en su día se creyó referida a un orden externo propio de la metafísica pero que ahora se ve como ordenación simbólica del yo interior».[1] Charles Taylor afirma que «semejante lectura circunscrita al yo claramente no vale» para escritores como «Eliot, Pound, Mann, Lawrence, Joyce, Proust o Rilke».[2] En mi opinión, valdría admirablemente. Saludo cualquier indicio que revele una mejor disposición a mirar a esos escritores como si construyeran ejemplos de cómo ser sencillamente humanos, y no como autores que nos abren a algo distinto de ellos mismos, y a algo distinto de lo humano quizá.

Si Charles Taylor y yo intentásemos debatir si es bueno fomentar una inclinación a captar lo que él denomina «hiperbienes», en vez de limitarnos a ordenar y equilibrar los bienes ordinarios, lo más probable es que termináramos hablando de los pormenores de nuestros poemas y novelas favoritos. Pues sospecho que lo que subyace en el fondo de nuestro desacuerdo en torno a la naturale-

1. Esta formulación, debida a Stephen Spender, expresa una opinión que él atribuye a I. A. Richards. Taylor la cita en *The Sources of the Self*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, págs. 490-491 (trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996).

2. Ibíd., pág. 491.

za de la experiencia moral es una diferencia de cánones literarios y una discrepancia sobre la manera de leer las obras que figuran en ellos. La lectura que yo hago de mi canon me hace dudar de la tesis de Charles Taylor de que solamente podemos dar sentido a nuestra vida moral con «algo así como una perspectiva del hiperbien».[3] Charles Taylor lee a sus autores favoritos a la luz de su convicción de que «el poeta, si es serio, está señalando hacia algo —Dios, la tradición— que él cree que está ahí para todos nosotros». Yo leo a algunos de esos mismos escritores a la luz de mi convicción de que la seriedad puede y debe flotar libre de toda creencia universalista de ese género.

Sin embargo, en lugar de discutir estas diferencias de mayor calado, voy a quedarme con otro desacuerdo entre nosotros más acotado y de naturaleza específicamente filosófica. Me ceñiré a uno de esos temas locales que sólo los profesores de filosofía se toman en serio: la verdad. Charles Taylor cree que su adhesión a los hiperbienes le obliga a defender alguna forma de teoría de la verdad como correspondencia. Por mi parte, rechazo todas las formas de dicha teoría, salvo aquellas que de puro triviales y superficiales resultan incontrovertibles.

Creo que Charles Taylor haría mejor en separar su universalismo —la creencia en hiperbienes que están ahí para todos nosotros— de tal teoría. Es seguro que seguiremos discrepando respecto de la experiencia moral incluso si llegamos a un acuerdo sobre la verdad y sobre cuestiones adyacentes como la relación del lenguaje y el pensamiento con el resto del universo. Con la esperanza de hacer más fácil este acuerdo limitado, en adelante dejaré al margen todo lo que tiene que ver con Taylor que no sea su rechazo de lo que él llama «el no realismo de Rorty».[4]

En las polémicas que he sostenido contra los intentos de resucitar la teoría de la verdad como correspondencia, he señalado a menudo que cualquier teoría de ese tipo comporta la idea de que el mundo está dividido en hechos y que esos hechos son lo que Strawson denomina «unidades con forma de oración», unidades que tienen la forma de oraciones del «propio lenguaje de la naturaleza». Charles Taylor deplora el que yo use «florituras retóricas» como «el lenguaje propio de la naturaleza» para describir el punto

3. Ibíd., pág.71.

4. La expresión aparece en su ensayo «Rorty in the Epistemological Tradition», en Alan Malachowski (comp.), *Reading Rorty*, Oxford, Blackwell, 1990, pág. 258.

de vista de mis oponentes realistas (o, como prefiero decir yo, representacionistas). Piensa que no debería hacer como si —en sus propias palabras— «los que creen en la teoría de la correspondencia fueran unos "platónicos desaforados"», gentes que creen que «ahí fuera en el mundo hay ya de alguna forma un vocabulario».[5]

Con el fin de evitar abrir innecesariamente nuevos frentes, estoy dispuesto a eludir de aquí en adelante cualquier referencia al «lenguaje propio de la naturaleza». Debo insistir, de todos modos, en que como floritura dialéctica no es menos oportuna que la del «punto de vista del ojo de Dios» acuñada por Putnam; una y otra no son sino modos de decir que los teóricos de la correspondencia necesitan criterios para la adecuación de los vocabularios no menos que para la de las oraciones, necesitan la noción de que un vocabulario de alguna manera «encaja» mejor con el mundo que otro. Por tanto, quizá la forma más sobria y menos retórica de expresar lo que quiero decir sea reformulándolo del siguiente modo: quienes creen en la teoría de la correspondencia tienen que postular que algunos vocabularios (por ejemplo, el de Newton), no sólo funcionan mejor que otros (por ejemplo, el de Aristóteles), sino que lo hacen porque representan la realidad más adecuadamente. Taylor cree que se le puede dar sentido a este postulado, y yo pienso que no.

Taylor afirma que no habrá «más problemas con la proposición de que la realidad independiente de mis representaciones las hace verdaderas o falsas» una vez que abandonemos la absurda noción de «la-cosa-en-sí-misma» y nos neguemos a permitir, siguiendo a Heidegger y Wittgenstein, que «una teoría del conocimiento *ex ante*» dicte la ontología. Pues, una vez que hayamos hecho esto, una vez que se reconozca la primacía del *Zuhanden* sobre el *Vorhanden* y se comprenda que coincidir en un lenguaje es coincidir en una forma de vida, nos descubriremos a nosotros mismos «en contacto con un mundo de cosas independientes».[6]

Ahora bien, los antirrepresentacionistas jamás hemos dudado que la mayor parte de las cosas del universo son causalmente independientes de nosotros. Lo que ponemos en cuestión es que lo sean representacionalmente. Que *X* sea representacionalmente independiente de nosotros significa que *X* tiene un rasgo intrínseco (un rasgo que posee bajo todas y cada una de sus descripciones) tal que resulta mejor descrito por algunos de nuestros términos que por otros. Toda vez que no vemos la manera de decidir qué descripcio-

5. Ibíd., págs. 268-269; véase también pág. 262.
6. Ibíd, págs. 264 y 270.

nes de un objeto llegan a lo que le es «intrínseco», por oposición a sus rasgos extrínsecos o meramente «relacionales» (por ejemplo, los rasgos que en él son relativos a la descripción), nosotros estamos dispuestos a desechar la distinción intrínseco-extrínseco, la tesis de que las creencias representan y, en su conjunto, toda la cuestión de la dependencia o independencia representacional. Esto quiere decir desechar la idea de «cómo son las cosas *en cualquier caso*» (en expresión de Bernard Williams), más allá de si son descritas y cómo.

Charles Taylor parece pensar que ni yo ni nadie estaría «seriamente tentado de negar que la aseveración sobre que no hay sillas ("No hay ninguna silla en esta habitación") será verdadera o falsa en virtud de cómo sean las cosas, o de la naturaleza de la realidad». Pero, de hecho, yo estoy tentado de negarlo. Y ello porque veo dos maneras de interpretar ese «en virtud de cómo sean las cosas». Una es como abreviatura de «en virtud de cómo se usan las descripciones que tenemos de las cosas, y de las interacciones causales que mantenemos con esas cosas».[7] La otra, como abreviatura de «en virtud *simplemente* de cómo sean las cosas, completamente al margen del modo en que las describamos». Según la primera interpretación, pienso que las proposiciones verdaderas sobre la presencia de sillas, la existencia de neutrinos, la deseabilidad del respeto a la dignidad de los otros seres humanos, *y sobre todo lo demás*, son verdaderas «en virtud de cómo son las cosas». Bajo la segunda interpretación, considero que *ninguna* proposición es verdadera «en virtud de cómo son las cosas».

Charles Taylor no puede pensar realmente que el modo en que describimos las cosas, las palabras que componen nuestros candidatos a valores de verdad, son sencillamente irrelevantes para la verdad de nuestras oraciones y creencias. Así que podría aceptar la primera interpretación. Pero, si lo hace, él mismo se abre a la siguiente pregunta: ¿podemos distinguir entre el papel de nuestra actividad descriptiva, de nuestro uso de las palabras, y el papel del resto del universo a la hora de explicar la verdad de nuestras creencias verdaderas? Yo no veo cómo podríamos hacerlo. Decir que no podemos es decir, con Davidson, que tenemos que abandonar el

7. Esto es una paráfrasis de las palabras de Davidson: «La verdad de una proferencia depende sólo de dos cosas: qué significan las palabras y cómo está dispuesto el mundo». Me he extendido sobre esta fórmula en «Pragmatism, Davidson and Truth», en Ernest LePore (comp.) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986, págs. 344-346 (trad. cast.: «Pragmatismo, Davidson y la verdad», en Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 173-205).

«tercer dogma del empirismo», la distinción entre esquema y contenido. Esto significa abandonar todo intento de agrupar nuestras proposiciones en función de si lo que las «hace» verdaderas es «el mundo» o somos «nosotros», es decir, abandonar la problemática de realismo y antirrealismo por el procedimiento de abandonar sus presuposiciones representacionistas.

En mi opinión, si abandonamos esa distinción y esa problemática, no podremos explicar lo que queremos decir con «correspondencia» a menos que postulemos algo como «el mundo tal como es en sí mismo» o «los rasgos que una cosa intrínsecamente posee, independientemente de cómo la describamos». Es por eso por lo que pienso que, eliminada la cosa-en-sí-misma, la correspondencia desaparece también. Por lo tanto, considero que el intento de Charles Taylor de conservar esta última prescindiendo de la primera está condenado al fracaso. Aunque la idea de la cosa-en-sí-misma haya caído en descrédito, me parece que sobrevive disfrazada en la idea pretendidamente libre de controversia de que las cosas poseen rasgos intrínsecos, no-relativos-a-la-descripción. Tal idea es completamente distinta de la afirmación de que la mayoría de las cosas, bajo la mayor parte de las descripciones, tienen los rasgos que tienen con total independencia causal del modo en que son descritas.

Tomemos los dinosaurios. Una vez que describes algo como un dinosaurio, el color de su piel y su vida sexual resultan causalmente independientes del hecho de que lo hayas descrito de ese modo. Pero, antes de que lo describas como un dinosaurio, o como cualquier otra cosa, no hay ningún sentido que pueda tener la afirmación de que está «ahí fuera» con sus propiedades. *¿Qué* está ahí fuera? ¿La cosa-en-sí-misma? ¿El mundo? Dinos algo más. Descríbelo con más detalle. Una vez que lo hayas hecho, pero sólo entonces, estaremos en disposición de decirte cuáles de sus rasgos son causalmente independientes del hecho de que haya sido descrito y cuáles no. Si lo describes como un dinosaurio, entonces podremos decirte que el rasgo de ser ovíparo es causalmente independiente de la descripción que le has dado, mientras que el rasgo de ser un animal cuya existencia sólo ha empezado a sospecharse en los últimos siglos no lo es. Ésa no es una distinción entre rasgos «intrínsecos» y «meramente relacionales» de los dinosaurios. Es simplemente una distinción entre sus relaciones-causales-bajo-una-descripción con algunas cosas (los huevos) y sus relaciones-causales-bajo-una-descripción con otras (nosotros).

Hubo un tiempo en el que algunos pensaron (por ejemplo, Kripke) que las relaciones causales no lo son bajo una descripción,

en tanto que las relaciones intencionales sí. La popularidad de esta creencia se vio incrementada por el eslogan de Davidson de que la causación, a diferencia de la explicación, no lo es bajo una descripción. Pero creo que este eslogan no es del todo cierto. Lo que Davidson debería haber dicho es que la misma relación-causal-bajo-una-descripción puede explicarse de muchas maneras diferentes, tantas como maneras hay de describir las cosas relacionadas.[8] Con esto se viene a decir: no importa cómo describas las cosas entre las que estás tratando de establecer relaciones causales, deberías poder ver (encontrar, captar, sentar) exactamente las mismas relaciones de ese tipo bajo todas las descripciones de dichas cosas. (Si las describes como dinosaurios y huevos, por ejemplo, deberías poder identificar las mismas relaciones causales entre ellos que cuando las describes como conglomerados de moléculas o como grumos espacio-temporales.)

En otras palabras, la tesis de Davidson no es (o no debería ser) que las relaciones causales son más «intrínsecas» a las cosas que sus descripciones, o que el describir las cosas como causalmente relacionadas entre sí se acerca más al modo en que «en cualquier caso» son que el describirlas de otras maneras. La tesis es (o debería ser) simplemente que las relaciones causales deben mantenerse constantes a través de las redescripciones.

Ahora bien, aquellos que hacen gala de ser realistas pueden preguntar: ¿y *por qué* deben mantenerse constantes? ¿Porque *son real y verdaderamente* invariantes, o meramente porque la unidad es un rasgo deseable de la ciencia, una idea regulativa útil que correría peligro si dejáramos que las relaciones causales variasen con las descripciones? Para mí ésta es una mala pregunta ya que presupone otra versión más de la distinción esquema-contenido. Es un nuevo ejemplo de la fatal tentación de apoyarse en la distinción entre «en sí mismo» y «para nosotros». Esta última (que *no* es la misma que la inofensiva y necesaria distinción entre «es» y «parece»)[9] es la que se oculta en el fondo de la mayoría de las estériles controversias que se dan en esta parcela de la filosofía.

8. No estoy seguro, no obstante, de que Davidson estuviera dispuesto a decir esto. Porque hay pasajes en su obra en los que parece estar sugiriendo que sólo en el nivel microestructural, el nivel en el que hay «leyes estrictas» y ninguna cláusula *ceteris paribus*, existe eficacia causal. Yo tengo mis reparos a esta idea y espero que su presencia en los escritos de Davidson sea sólo aparente.

9. La diferencia estriba en que «es»-«parece» es una distinción que se aplica a los objetos bajo una descripción, mientras que «en sí mismo»-«para nosotros» es un intento de distinguir entre un objeto sin descripción y un objeto descrito.

Las críticas sobradamente conocidas de Putnam a los esfuerzos de Kripke (y a los suyos propios) por desarrollar una teoría causal de la referencia muestran bien a las claras por qué el describir las relaciones causales de algo con otras cosas es describir rasgos que no son ni más ni menos «intrínsecos» o «extrínsecos» a la cosa que cualesquiera otros que ésta posea, incluido el haber sido descrita por los seres humanos. Una vez que abandonamos la distinción esquema-contenido, la distinción entre los rasgos «intrínsecos» de las cosas y los «relacionales» ya no nos sirve para nada.

Puedo darle algo más de color a mi desavenencia con Charles Taylor tomando el contraste que él establece entre nuestra *auto*comprensión y nuestra comprensión de «objetos independientes». Charles Taylor saca a relucir dicho contraste después de sugerir que tal vez yo quisiera manifestar que «estoy plenamente de acuerdo con la noción postepistemológica e intrasistemática [*intra-framework*] de la verdad como correspondencia [de Charles Taylor]», pero que pienso que tal noción intrasistemática de la correspondencia es «trivial» y «vacía».[10]

En efecto, así lo pienso, y me resisto también a la afirmación de Charles Taylor de que «este género de verdad (la del género postepistemológico) se contrapone a algo. No es toda la verdad que existe». «A lo que se contrapone», según Charles Taylor, «es a la verdad de la autocomprensión. Precisamente porque en parte estamos constituidos por nuestras autocomprensiones, no podemos representárnoslas como si lo fueran de un objeto independiente, a la manera de nuestras descripciones de las cosas... No hay una única realidad independiente, ahí quieta a través de todos los cam-

10. Taylor entiende aquí por «intrasistemática» una noción de verdad suministrada por nuestro comercio no representacional con el *Zuhanden*. Para él, ese comercio no sólo «muestra que estamos en contacto con un mundo de cosas independientes», sino que nos proporciona la intuición de que «nuestras representaciones de[l mundo] son verdaderas o falsas por correspondencia» («Rorty in the Epistemological Tradition», pág. 270). (Como nominalista psicológico sellarsiano que soy, para quien toda conciencia es un asunto lingüístico, veo lógicamente con suspicacia la noción de un «comercio no representacional con el mundo». Pero la cosa se complica porque, a diferencia de Sellars, yo no considero que el lenguaje *represente* nada.) Como expongo con más detalle más adelante, al referirme a la distinción *Zuhanden versus Vorhanden*, pienso que nuestro comercio con las cosas a lo sumo nos proporciona un sentido de la independencia causal de los objetos, pero *no* nos suministra ninguna noción de la verdad como correspondencia. Según Taylor (ibíd, pág. 271), «la gente corriente» cree en la teoría de la verdad como correspondencia y mis opiniones «podrían sorprenderles y escandalizarles». Yo no creo que los no filósofos tengan ninguna teoría de la verdad, si bien concedo encantado que creen en un mundo de cosas causalmente independientes.

bios de descripción, como permanecía ahí el sistema solar, aguardando a Kepler.»[11]

Afirmo que no podemos darle sentido a la afirmación de que «el sistema solar estaba ahí quieto, aguardando a Kepler», o al menos no el sentido que Charles Taylor necesita darle. A mi modo de ver, la única diferencia entre redescribir el sistema solar y redescribirme a mí mismo estriba en que, en el caso del sistema solar, uso la redescripción para hacer enunciados que son verdaderos de él antes de que lo redescribiera, en tanto que, en algunos casos, no uso mis redescripciones para hacer enunciados verdaderos sobre mi yo anterior. Así, en el caso de una redescripción «sartreana» que transforma al que se redescribe (por ejemplo, cuando me redescribo como un cobarde o como un homosexual, pasando así a ser algo diferente), hago una predicación (por ejemplo, «cobarde confeso», «homosexual asumido») que es verdadera de mi yo actual pero no de mi viejo yo. En cambio, no hay redescripciones «sartreanas» del sistema solar científicamente interesantes; sus descripciones astrofísicas a gran escala, si son verdaderas, lo son siempre. Por tanto, si la descripción de Kepler es correcta ahora, también era correcta antes de que Kepler la concibiera.

¿Ayuda en algo a entender mejor esa diferencia la expresión de Charles Taylor «ahí quieto a través de todos los cambios de descripción»? Si lo que significa es meramente «el sistema solar se comportaba del mismo modo antes y después de Kepler», no pasa de ser una observación en torno a las relaciones causales entre Kepler y el sistema solar, del mismo modo que «Pierre fue un hombre nuevo después de admitir ante sí mismo su cobardía» es simplemente una observación sobre las relaciones causales entre las creencias y conducta del joven Pierre y las del Pierre un poco más mayor. No necesitamos la idea de dos tipos de verdad, o de dos tipos de realidad (por ejemplo, *Vorhandensein* y *Dasein*) para explicar la diferencia entre estas dos series de relaciones causales. Pero si «ahí quieto» significa «había un mundo, consistente en una multiplicidad de objetos diferenciados por rasgos intrínsecos, no-relativos-a-la-descripción, aguardando a que llegara alguien y desarrollara un lenguaje que lo troceara por sus junturas asignando a cada objeto una palabra», o si presupone o implica semejante afirmación, la cosa se vuelve discutible.

La postura de Taylor obtiene su fuerza del hecho de que gente como Goodman, Putnam y yo mismo —para quienes no hay un modo de ser del mundo independiente de la descripción, un modo

11. Ibíd., pág. 272.

en que el mundo sea sin que medie descripción de él— seguimos tentados de utilizar las metáforas kantianas de forma y materia. Estamos tentados de decir que no había objetos antes de que el lenguaje moldeara el material en bruto (un montón de *Ding-an-sich*, todo contenido y nada de esquema). Mas, tan pronto como decimos eso, nos vemos acusados (plausiblemente) de estar planteando la tesis causal falsa de que la invención de «dinosaurio» hizo que los dinosaurios existieran —acusados de ser lo que nuestros adversarios denominan «idealistas lingüísticos»—. No obstante, Davidson nos ha enseñado a formular nuestro argumento sin decir nada susceptible de ser malinterpretado en ese sentido. Lo que propone es que no sigamos intentando decir *nada* general sobre la relación entre el lenguaje y la realidad, que no sigamos cayendo en la trampa de nuestros adversarios al tomarnos en serio problemas que deben su existencia a la distinción esquema-contenido. Sencillamente nos deberíamos negar a discutir cuestiones tales como «la naturaleza de la referencia».

Dicha propuesta equivale a decir: responde a las preguntas sobre la relación palabra-mundo para palabras concretas usadas de manera concreta por personas concretas, pero no contestes a ninguna pregunta más general sobre dicha relación.[12] Trata, como recomienda Davidson, «las palabras, los significados de las palabras, la referencia y la satisfacción» como «postulados que nos son necesarios para implementar una teoría de la verdad»[13] —una teoría de la verdad *à la* Tarski para un lenguaje usado concreto—.[14] Tal teoría es algo que nos permite predecir la conducta de los hablantes de ese lenguaje en

12. Sobre este punto, véase el ensayo de Davidson «Reality Without Reference», especialmente el siguiente pasaje: «Si el nombre "Kilimanjaro" se refiere al Kilimanjaro, entonces no cabe duda de que existe *alguna* relación entre los hablantes del inglés (o del swahili), la palabra y la montaña. Pero es inconcebible que uno pudiera explicar la relación sin explicar primero el papel de la palabra dentro de oraciones; y si es así, no hay posibilidad de explicar directamente la referencia en términos no lingüísticos». *Inquiries Into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pág. 220 (trad. cast.: «Realidad sin referencia», en *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1995).

13. Ibíd., pág. 222.

14. Tomo la afirmación de Davidson de que «no existe tal cosa como un lenguaje» («A Nice Derangement of Epitaphs», en E. LePore (comp.), *Truth and Interpretation...*, pág. 445) simplemente en el sentido de que no hay conjuntos de convenciones que uno tenga que aprender cuando aprende a hablar, ninguna estructura abstracta que uno deba interiorizar. La expresión «teoría de la verdad para un lenguaje» sólo significa «teoría que te capacita para predecir, con bastante éxito, qué sonidos o trazos producirá un hablante o grupo de hablantes en qué situaciones».

diversas situaciones. Se construye inspeccionando las relaciones causales aparentes entre los hablantes y su entorno con la esperanza de llegar a puntear su comportamiento sobre el nuestro. Semejante teoría empírica es por entero irrelevante respecto de las preguntas sobre el «realismo» o sobre «la naturaleza de la referencia».

Una estrategia así nos dicta que declinemos contestar cada vez que se nos formula una pregunta como «¿*Estaba* el sistema solar aguardando a Kepler?». Reclamamos que, a cambio de abandonar nosotros nuestras metáforas kantianas de forma-materia, nuestros adversarios abandonen las suyas de falaz patetismo antropomorfo: basta ya de objetos inorgánicos desesperadamente anhelantes de que alguien encuentre por fin el lenguaje en el que sacarlos del anonimato, esperando taciturnos a que alguien descubra las junturas que los separan de sus vecinos. Creemos que la única forma de ir más allá de este estéril choque de metáforas incanjeables es pasar la carga de la prueba a nuestros adversarios pidiéndoles que respondan a dos preguntas: 1) ¿has encontrado algún modo de meterte entre el lenguaje y su objeto (como sardónicamente lo expresó Wittgenstein) para así poder sugerirnos la manera de distinguir qué junturas son las de la naturaleza (parte del contenido) y cuáles meramente «nuestras» (parte sólo del esquema)? 2) En caso negativo, ¿te parece que conduce a alguna parte la afirmación de que algunas descripciones se corresponden con la realidad mejor que otras?[15]

Esto me lleva a la distinción que hace Charles Taylor entre cuestiones «arbitrables por la razón» y otras cuestiones. Si hubiera una diferencia entre oraciones que son verdaderas sin más y oraciones que son verdaderas porque se corresponden con la realidad, entonces quizá tendría algún sentido la distinción entre «lo que es creído porque conviene mejor a nuestros propósitos que cualquier otra alternativa disponible» y «lo que es creído porque ha superado el arbitraje de la razón». Pues en tal caso podríamos decir que las oraciones de las que se cree que son verdaderas, pero no que se correspondan con la realidad, no son arbitrables por la razón, en tanto que aquéllas cuya verdad envuelve dicha correspondencia serían candidatas adecuadas para el arbitraje racional. Si le he entendido bien, así es de hecho como Charles Taylor coordina ambas distinciones.

15. Los lectores familiarizados con Davidson reconocerán en esta segunda pregunta una reformulación de su argumento de que «la noción de encajar con la totalidad de la experiencia, como la de encajar con los hechos, o de ser fiel a los hechos, no añade nada inteligible al simple concepto de ser verdadero», «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en *Inquiries...*, pág. 195 (trad. cast.: «De la idea misma de un esquema conceptual», en *De la verdad...*).

Por contraposición, Charles Taylor me pinta a mí como si dijera que, «o bien [algo es] verdadero por correspondencia con la realidad o no [es] verdadero en absoluto, así que los juicios morales (y otras creencias *dasein*escas) no pueden ser verdaderos».[16] Esto es

16. Véase Taylor, «Rorty en la tradición epistemológica». «Él [Rorty] parece estar llevando a cabo, como siempre, su inferencia de que una representación que no es hecha verdadera por alguna realidad independiente puede, por lo mismo, no ser considerada en absoluto como candidata a la verdad» (pág. 272). Mi inferencia es más bien: dado que ninguna proposición es «hecha» verdadera por nada, y dado que ninguna oración es una representación de nada, todos los candidatos a la verdad están a la par en lo que respecta a sus relaciones con una realidad independiente. Taylor me interpreta como si yo tuviera algo parecido a una teoría de la correspondencia cuando se trata de ciencia física normal y rutinaria, pero me negara a conceder que la reflexión moral o la física revolucionaria que altera el paradigma arriben a la verdad de la forma en que lo hace la física normal. Yo no me adhiero en nada a semejante planteamiento. Lo que digo es que la diferencia entre hacer física (ya sea normal o revolucionaria) y reflexionar sobre el carácter moral de uno no es una cuestión de verdad *versus* no verdad, o de diferentes tipos de verdad, sino *solamente* la diferencia entre buscar oraciones que, si son verdaderas, lo son (por lo general) siempre y buscar oraciones que, o bien necesitan incluir fechas, o debe considerarse que su valor de verdad cambia. La única diferencia, aparte de ésta, está en el grado de controvertibilidad, una cuestión sociológica sin significación filosófica.

He de admitir, no obstante, que algo de la perspectiva que Taylor me atribuye y que estoy aquí repudiando se puede encontrar en ciertos pasajes de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Había en aquel libro un decisionismo sólo a medias borrado, una desafortunada tendencia a sonar existencialista, lo cual presupone una distinción manejable entre *Wille* y *Vorstellung*. El llegar poco a poco a comprender el antirrepresentacionismo sin ambages que se expresa en la aproximación de Davidson al lenguaje me ha ayudado a alcanzar lo que espero que sea un punto de vista más consistente. Yo diría que es difícil encontrar rastros de decisionismo en la mayoría de los textos citados por Taylor en «Rorty in the Epistemological Tradition». Pero confieso que todavía a las alturas de 1986 seguía éste asomando su fea cara. Pues aún hacía yo por entonces la desafortunada distinción entre «demostrar que los filósofos anteriores estaban equivocados» y «ofrecer redescripciones en un lenguaje alternativo», en lugar de decir de un solo golpe que afirmar que los antepasados de uno usaban un mal lenguaje es lo mismo que afirmar que estaban cometiendo un cierto tipo de error. (Taylor cita este desliz en «Rorty in the Epistemological Tradition», pág. 259.) No importa qué bobadas haya podido decir yo en el pasado, ahora coincido de todo corazón con Taylor en que «no existe una inferencia automática desde la ausencia de consenso a la no arbitrabilidad» (ibíd., pág. 263) y en que el «escenario de imágenes cerradas» (ibíd, pág. 260) carece de toda plausibilidad. Tampoco tengo reparos en afirmar que, cuando avanzo opiniones filosóficas de alcance, lo que tengo son «pretensiones de verdad» (véase ibíd., págs. 266-267), y no me limito a recomendar que se hable de un modo diferente. Después de no pocos tumbos y huroneos en torno al tema, ahora estoy dispuesto a ir hasta el final con Quine en que no existe ninguna línea epistémica, metodológica o «de estatus» que separe a la ciencia de la filosofía (si bien, desde luego, sigo sin concederle al vocabulario de la física el privilegio que le otorga Quine).

tomar el rábano por las hojas. Charles Taylor cree que yo interpreto «todas las diferencias entre "juegos de lenguaje alternativos" en términos no realistas»,[17] cuando lo que quiero descartar es el entero proyecto de distinguir entre lo que debe ser tratado «realistamente» y lo que no. Por eso es por lo que no veo que las nociones de «corresponderse» y «representar» tengan nada que ver con la distinción entre el arbitraje racional y otros procedimientos alternativos de solventar disputas. Para mí, esta última distinción no requiere de explicaciones filosóficas más alambicadas que la que proporciona la distinción entre persuasión y fuerza (convenientemente adobada con las advertencias foucaultianas sobre los insidiosos usos «capilares» del poder).[18] Yo considero por igual todos los casos de persuasión, de uno mismo o de otros, como casos de «arbitraje de la razón».[19] Las discusiones sobre astrofísica, sobre cómo leer a Rilke, sobre la deseabilidad de los hiperbienes, sobre qué película ir a ver o sobre qué helado es el que sabe mejor están todas, a este respecto, a la par. No tiene objeto preguntarse en cuáles de estos ejemplos hay «unos hechos del caso» o «una verdad del caso», aunque sí puede tenerlo preguntarse si el dedicar mucho tiempo a discutirlos sirve a algún propósito útil.

17. Ibíd., pág. 273.

18. Pero no tanto como para eclipsar por completo la distinción. Algunos foucaultianos, ay, demasiado entusiastas han intentando hacer inaplicable a *nada* la expresión «persuasión racional»: lo han hecho tratando hasta el más juicioso, cortés y aparentemente desinhibido debate académico o parlamentario como un ejemplo de «violencia» porque determinadas alternativas que los participantes no encuentran dignas de ser tomadas seriamente en consideración se ven «marginadas». Esto tiene tan poco sentido como decir que los debates entre democríteos y aristotélicos hacían violencia a las alternativas que finalmente habría de proponer Einstein.

19. Taylor me critica en «Rorty in the Epistemological Tradition» (pág. 262) por decir que el mundo no «decide entre» juegos de lenguaje y por reinterpretar conflictos que «han sido decididos racionalmente de manera a todas luces concluyente» (por ejemplo, el conflicto entre Aristóteles y Newton) como «resueltos sobre bases pragmáticas». Lo que quise decir con la afirmación de que el mundo no decide es que carecíamos de un criterio para decidir entre Aristóteles y Newton en el sentido en que lo tienen los jugadores de póquer a la hora de decidir quién se lleva el monte. La decisión se tomó de la misma manera que se toman todas las decisiones racionales de alcance, complejas y no-gobernadas-por-criterios: sobre bases pragmáticas. ¿Qué puede haber más racional que decir que ya no merece la pena añadir nuevos epiciclos, reinterpretar la atracción gravitatoria en términos de movimiento natural, y seguir en general apuntalando la cosmología de Aristóteles? ¿Por qué molestarse en hacer una gran distinción *Vorhandensein versus Dasein* para separar ese tipo de decisiones de la decisión de Pierre de que ya no merece la pena distinguir entre su comportamiento y el de un cobarde?

Hasta aquí he venido hablando de pasajes en los que Charles Taylor emplea nociones que yo me niego a usar y donde, por tanto, hace preguntas que yo rehúso contestar. Paso ahora a nuestros diferentes relatos sobre lo que ha sucedido en la filosofía del siglo XX, a las distintas narraciones que él y yo construimos para ubicarnos a nosotros mismos. Los dos nos ufanamos de haber escapado de la derrumbada carpa de la epistemología —esas hectáreas de lona bajo las que muchos de nuestros colegas aún vagan dando palos de ciego—. Pero cada uno piensa del otro, por así decir, que todavía anda tropezando entre el lío de cables sin haber escapado del todo.

Charles Taylor opina que, una vez que uno sale de debajo de la epistemología, desemboca en un «realismo sin concesiones».[20] Yo pienso que se desemboca en una posición en la que la única versión del «realismo» que le queda a uno es ésa trivial, de sentido común y carente de interés según la cual todas las creencias verdaderas son verdaderas porque las cosas son como son. Esto carece de interés porque lo único que dice es que la producción de creencias verdaderas es una cuestión de relaciones causales entre los usuarios del lenguaje y el resto del universo, y que si cualquiera de ambos fuera de otra manera, sus relaciones también lo serían. El realismo sólo se vuelve interesante cuando complementamos el habla llana y el sentido común con la distinción «en sí» *versus* «para nosotros». Me parece que la carga del argumento recae sobre Taylor, ya que él piensa que esta última distinción no se puede dejar atrás sin más, sino que hay que dar cuenta de ella.[21] Creo que ni él ni nadie ha explicado todavía por qué no podemos dejarla atrás y punto. Semejante explicación tendría que decirnos más de lo que hasta ahora se nos ha dicho sobre cuál es el bien que tal distinción se supone que nos hace. Sigo confiando en que Charles Taylor, un anticartesiano tan ferviente como yo, se me una en abandonarla. Pero, ay, él persiste en coincidir con Bernard Williams, Barry Stroud y otros admiradores de Descartes en que resulta indispensable.

Charles Taylor piensa que el primer Heidegger nos ayuda a evitar tanto un naturalismo reduccionista como la tediosa problemática epistemológica del escepticismo cartesiano. Encuentra que yo me inclino hacia el reduccionismo (debido, en particular, a mis simpatías por Daniel Dennett y mi renuencia a admitir que «real-

20. Ibíd., pág. 258.
21. Véase ibíd., pág. 273.

mente hay algo como ser un humano o un murciélago, pero no un ordenador de quinta generación»).[22] Yo me veo como un naturalista sin reservas, pero tan antirreduccionista como el propio Taylor. Defino el naturalismo como la tesis de que: a) no hay habitante del espacio-tiempo que no esté vinculado mediante una única red de relaciones causales a todos los demás habitantes; y b) toda explicación del comportamiento de cualquiera de esos objetos espacio-temporales debe consistir en situarlo dentro de dicha red única. Defino el reduccionismo como la insistencia en que hay, no sólo una única red, sino una única descripción privilegiada de todas las entidades atrapadas en ella. El reduccionista cree que necesitamos unidad explicativa no menos que unidad causal —un modo de conmensurar todos los vocabularios explicativos y que nos proporcione nomológicos verdaderos que conecten todas esas entidades (pensamientos y neuronas, vicios y hormonas, acciones y mociones, personas y organismos)—. Como he aprendido de Davidson a conformarme con establecer identidades ejemplar a ejemplar [*token-token*] entre entidades diferentemente descritas, me considero redimido del pecado reduccionista.[23]

Pero esa misma redención me hace insistir con tanto más ahínco, contra Taylor, en que Heidegger y Merleau-Ponty no nos enseñan a evitar el naturalismo, sino que sólo nos ponen sobre aviso para que no permitamos que el naturalismo se deslice hacia el reduccionismo.

Taylor y yo coincidimos en que la epistemología es algo que hay que sobrepasar, pero él piensa que yo aún sigo siendo «un prisionero de la visión del mundo epistemológica».[24] Lo cree así porque, como dice en un ensayo anterior, «Overcoming Epistemology»:

> Toda la construcción epistemológica del conocimiento está equivocada. No consiste sólo en imágenes internas y realidad externa, sino que se basa en algo completamente distinto. [...] Podemos trazar una nítida línea entre mi imagen del objeto y ese objeto, pero no entre mi comercio con el objeto y el objeto... La idea de que nuestra comprensión del mundo se basa en nuestro comercio con él equivale a la tesis

22. Ibíd., 265.
23. Una de las cosas por las que le estoy agradecido a Davidson es por habernos enseñado a distinguir lo que está vivo en el naturalismo de lo que está muerto en el reduccionismo. Para más sobre este punto, véase mi «Non-Reductive Physicalism», en *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991, págs. 113-125 (trad. cast.: «Fisicalismo no reductivo», en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 157-171).
24. Taylor, «Rorty in the Epistemological Tradition», pág. 258.

de que dicha comprensión no está finalmente basada en absoluto en representaciones, en el sentido de descripciones que se puedan identificar separadamente de lo que describen.[25]

Mientras que Taylor cree que las ideas de Heidegger del *Zuhandensein* y de Merleau-Ponty sobre la acción y el cuerpo nos ayudan a salir de la epistemología, yo opino que ambos filósofos nos mantienen dentro de ella precisamente en la medida en que le dejan un lugar, no importa si derivativo, a las imágenes (y por ende a las nociones de «representación» y «correspondencia»).[26] También nos hacen permanecer en ella al tratar nuestra interacción causal no lingüística con el resto del universo como si «fundamentara» el conocimiento, en vez de limitarse sencillamente a contribuir a causarlo. Siguiendo a Robert Brandom y Mark Okrent, quiero ver el *Vorhanden* meramente como un caso especial del *Zuhanden*, al ver las palabras meramente como casos especiales de herramientas.[27] De modo que no hago de nuestro comercio con el mundo el marco (lo que Searle denomina «el trasfondo») que posibilita el formarse imágenes; no creo que ni el lenguaje ni el conocimiento tengan nada que ver con formarse imágenes, representar o corresponder, y por tanto considero que el formular y verificar proposiciones no es más que un caso especial de lo que Charles Taylor llama «comerciar» (*dealing*) y yo «manejarse» (*coping*) [con la realidad].

25. Charles Taylor, «Overcoming Epistemology», en Kenneth Baynes, James Bohman y Thomas McCarthy (comps.), *After Philosophy*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, pág. 477.

26. En *Sources of the Self* (trad. cast.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996), Charles Taylor dice que Heidegger y Merleau-Ponty nos ayudan a ver que «la objetividad radical sólo es inteligible y accesible a través de la subjetividad radical» (pág. 176). Yo no creo que exista algo como la objetividad radical; esto es, rechazo la idea de Bernard Williams de que la física puede asumir un punto de vista que ignore las necesidades e intereses humanos, una idea que Charles Taylor acepta. Para mí, la distinción subjetivo-objetivo puede dejarse a un lado con la misma tranquilidad y con el mismo provecho que la de «para nosotros» y «en sí».

27. Nótese que esto es perfectamente compatible con afirmar que «el lenguaje nos dice», como hace Heidegger en el arranque de su «Carta sobre el humanismo». Nosotros, usuarios de herramientas que se crean a sí mismos, hacemos que nuevos predicados sean verdaderos de nosotros cada vez que creamos nuevas herramientas con las que crearnos a nosotros mismos. El lenguaje puede decirnos, incluso aunque un lenguaje no sea más que un puñado de trazos y sonidos que los seres humanos ponen en circulación en formas más o menos predecibles. Los poetas pueden ser los legisladores no reconocidos de las distintas épocas de la historia del mundo aun cuando no sean más que seres humanos que usan trazos y sonidos de formas impredecibles.

Allí donde Taylor ve una relación con el mundo más primordial que la representación, yo no encuentro ruptura en las interacciones de los organismos (o las máquinas) con el mundo entre las lingüísticas y las no lingüísticas. La única diferencia entre ellas radica en que las llamamos «lingüísticas» cuando hallamos útil correlacionar los trazos y sonidos que están produciendo otras entidades con los que nosotros mismos hacemos —cuando hallamos útil embarcarnos en la traducción, así como en otras formas de explicar el comportamiento de los seres que estamos observando—.[28] De manera que no podemos, *pace* Charles Taylor, trazar una línea entre el objeto y nuestra imagen del objeto, pues lo que Charles Taylor llama «formarse una imagen» del objeto supone simplemente más comercio con él. No es más que interactuar con él de un modo más complejo a como hacíamos antes de concebir para él una descripción lingüística. La única línea que podemos trazar es entre ese objeto y determinados otros (los trazos, sonidos, estados cerebrales o lo que sea que nos esté ayudando a manejarnos con el objeto). Y estos últimos no suelen ser ni imágenes ni representaciones.[29]

28. Por si sirve de algo, estoy de acuerdo con Dreyfus, Taylor y Searle en que los robots capaces de hacer trazos y sonidos y que, como dice Dreyfus, «carecen de la flexibilidad de un niño de seis meses», no puede decirse que usen un lenguaje. En particular, no se puede decir que hayan «interiorizado» el lenguaje usado para programarlos. Usar un lenguaje exige interactuar con el resto del mundo de modo tal que un intérprete radical pudiera descubrir cómo traducir los trazos y sonidos que uno hace a oraciones de su propio lenguaje. Una cosa es decir, con Dennett, que difícilmente podemos evitar adoptar la actitud intencional al tratar de predecir el comportamiento de los robots, y otra distinta decir que están pensando o que tienen «representaciones internas» (excepto en el sentido trivial en que la retina alberga una representación interna de lo que está ante el ojo, o en que dentro de un termostato hay una representación de la temperatura de la habitación). El embate anti-MIT de base [El Massachusetts Institute of Technology se caracteriza por ser uno de los centros punteros en la investigación sobre inteligencia artificial y sede de renombrados filósofos de la mente de orientación funcionalista y reduccionista. *N. del t.*] presente en los argumentos que en torno a la intencionalidad han venido ofreciendo en estos años Dreyfus, Taylor y Searle me parece ahora correcto, aun cuando no veo el uso que pueda tener la noción de Searle de «intencionalidad intrínseca» o la idea de Nagel de que los robots carecen de un ingrediente vital llamado «algo que es el serlo [un robot]» [*«something it is like to be»*].

29. Naturalmente, a veces sí son imágenes y representaciones, como cuando usamos un diccionario ilustrado o una guía de campo para identificar pájaros, o carteles con la leyenda «se busca» para identificar delincuentes. En tales casos tenemos representaciones propiamente dichas: unidades algunas de cuyas partes se pueden poner en correlación de uno a uno con partes de la cosa representada (condición que obviamente no se cumple para la mayoría de las oraciones o creencias).

Espero haber mostrado con lo dicho hasta aquí que no soy un «no realista» tal como Charles Taylor me considera, y que mi pragmatismo no puede ser criticado por muchos de los pecados que él le encontraba al escribir «Rorty in the Epistemological Tradition».[30] Pero me doy cuenta de que, incluso si ponemos a un lado todas las cuestiones sobre la verdad, el realismo y la correspondencia, Charles Taylor todavía encontrará mi pragmatismo excesivamente anclado en la tradición ilustrada, demasiado desatento a la necesidad de hiperbienes. Soy de los que carecen —en palabras de Charles Taylor— del sentido de «lo profundas que son las raíces de nuestra frágil consciencia, y lo extraña y misteriosa que resulta su emergencia».[31] Soy también de los que, como Aristóteles y Dewey, piensan que la vida moral es una sucesión de compromisos.[32] Pero al menos puedo intentar defenderme del cargo que Charles Taylor dirige a las «teorías del utilitarismo materialista ilustrado». Tales teorías, afirma, «tienen dos vertientes: una ontología reductiva y un impulso moral».[33] Como Dewey, yo me esfuerzo por conservar el impulso moral al mismo tiempo que desecho la ontología (*cualquier* ontología, ya sea reductiva o de otro tipo).[34] Confío en que el presente ensayo haya mostrado que, cualesquiera que sean los otros defectos de mi posición filosófica, no soy, como lo expresa Charles Taylor, alguien que «permite que la epistemología gobierne la ontología».[35]

30. Quiero pensar que esta versión puesta al día (véase más arriba la nota 16) de mi pragmatismo, más plena y explícitamente davidsoniana y antirrepresentacionista, sirva para darle a Charles Taylor una réplica mejor que la versión un poco anterior criticada por él en ese ensayo.
31. Taylor, *Sources of the Self*, pág. 347.
32. Véase ibíd., págs. 66-67.
33. Ibíd., pág. 337.
34. Incluso la ontología de la «experiencia», monista y neutra, que desarrolló Dewey en *Experience and Nature*.
35. Taylor, «Rorty in the Epistemological Tradition», pág. 264.

CAPÍTULO 5

DANIEL DENNETT EN TORNO A LA INTRINSICIDAD

LA BATALLA DE LA INTRINSICIDAD

¿Cómo distinguir cuándo una explicación causal completa de *X* requiere incluir enunciados acerca de *X* y cuándo, para explicar meramente por qué cree la gente que *X* existe, basta con explicar por qué «*X*» está en el lenguaje? Los copernicanos pensaban que no tenían que explicar el movimiento del sol porque bastaba con explicar por qué *se creía* que el sol se movía. Para los aristotélicos que les criticaban, aquéllos estaban confundiendo la utilidad predictiva de un modelo heliocéntrico con los requisitos de una genuina explicación causal. Daniel Dennett considera que es suficiente con explicar por qué *parece* haber fenomenología: por qué parece como si «hubiera una diferencia entre pensar... que algo te parece rosa a ti y el que algo *realmente te parezca* rosa a ti».[1] Para sus críticos, esta estrategia muestra por sí misma que *La conciencia explicada* se limita a dispensarnos de la conciencia.*

Resulta razonable que Daniel Dennett replique diciendo que dispensarnos de algo —explicar por qué no necesitamos hacerle a *eso* un sitio en nuestro cuadro, sino solamente a la creencia en eso— a menudo es buena cosa. La vía de la investigación se habría visto catastróficamente bloqueada si les hubiéramos prohi-

1. Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown, 1991, pág. 364 (trad. cast.: *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1995).

* Juego de palabras intraducible entre *to explain* (explicar) y *to explain away* (dispensar, eximir). [*N. del t.*]

bido esa jugada a los copernicanos o a los pensadores que en el siglo XVII atacaban las creencias tradicionales sobre las brujas. De acuerdo con la explicación de Daniel Dennett, creemos que hay fenomenología y creemos en los *qualia* porque en su día adoptamos un determinado juego de metáforas para hablar sobre las personas, exactamente igual que los aristotélicos creían en el movimiento solar, y los cazadores de brujas en las brujas, porque una determinada imagen del cosmos les mantenía cautivos. El uso de tales metáforas produjo el lenguaje que habla de «datos fenomenológicos» —de, por ejemplo, cómo es el mostrarse algo rosa en el teatro cartesiano—. Pero si conseguimos explicar el comportamiento de las personas, lingüístico y de otro tipo, con la ayuda de otras metáforas —por ejemplo, las que integran el modelo de las versiones múltiples de Daniel Dennett—, entonces quedaríamos liberados de la obligación de explicar los *qualia*. Como en el caso de los copernicanos, todo lo que se requeriría sería hacer una glosa histórico-filosófica de nuestra teoría que explicara por qué la gente en un tiempo hablaba sobre cosas de las que nuestra teoría ya no necesita hablar.

Esta estrategia les parece ridícula a los que Daniel Dennett denomina, siguiendo a Owen Flanagan, «los nuevos misterianos».* No se pueden salvar las apariencias tirando por la borda los datos fenomenológicos porque, arguyen ellos, esos datos *son* las apariencias. Thomas Nagel escribe, reseñando *La conciencia explicada*: «Una teoría de la conciencia que no incluye datos mentales es como un libro sobre Picasso que no menciona sus cuadros». En opinión de Nagel, la tesis de que «no hay cualidades, sólo juicios» es producto de la «concepción procusteana de la objetividad científica» que tiene Daniel Dennett. Nagel piensa que una concepción no-procusteana haría sitio a los datos fenomenológicos por el procedimiento de permitir «que los estándares de objetividad combinen los puntos de vista de la primera y la tercera persona».[2]

El valor en efectivo de la expresión «punto de vista de la primera persona», tal como la usan Nagel, Searle y otros, es: un punto de vista que produce conocimiento de las propiedades *intrínsecas*,

* Flanagan, filósofo del MIT, bautizó en su libro de 1991 *The Science of Mind* como «misterianos» a quienes niegan que pueda existir un modelo puramente materialista de la mente. El apelativo es una alusión jocosa a un grupo de rock de los años sesenta, muy popular en Estados Unidos, que llevaba el inquisitivo nombre de Question Mark and the Mysterians. [*N. del t.*]

2. Thomas Nagel, «What We Have in Mind When We Say We're Thinking», *Wall Street Journal*, 7 de noviembre de 1991.

no relacionales, de los eventos mentales. Nagel y Searle ven claramente que, si aceptaran la máxima «Explicar todas las propiedades relacionales de una cosa —todas sus causas y todos sus efectos— es explicar la cosa misma», su argumento se vendría abajo. Por eso las propiedades no relacionales, y su irreductibilidad a las relacionales, resultan esenciales a su posición. Cuando Nagel dice: «Por supuesto que si algo funcionara física y conductualmente como un ser humano adulto creeríamos que tiene conciencia, pero esa creencia sería una conclusión a partir de la evidencia y no simplemente una creencia en la evidencia», está diciendo que el carácter intrínseco, no relacional de un *explanandum* no puede ser reducido a los rasgos relacionales que nos permiten tener evidencia de su presencia. El hiato que percibe Nagel entre la evidencia y la conclusión a partir de la evidencia es el hiato entre la totalidad de las relaciones de la conciencia con el resto del universo y lo que la conciencia *intrínsecamente* es.

Searle percibe el mismo hiato que percibe Nagel. Él piensa que se puede refutar la petición de principio de la tesis de que «los estados mentales pueden definirse enteramente en términos de sus relaciones causales» indicando que semejante tesis jamás ha sido establecida

> desde un atento escrutinio de los fenómenos en cuestión. Nadie jamás ha considerado su propio terrible dolor o su más profunda desazón y ha concluido que no eran más que estados de una máquina de Turing, o que podían definirse enteramente en términos de sus causas y efectos, o que atribuirse a sí mismos dichos estados fuera una mera cuestión de adoptar una cierta actitud hacia uno mismo.[3]

Pero, para holistas como Daniel Dennett, sugerir que podemos «escrutar atentamente los fenómenos» es en sí mismo una petición de principio. Esa expresión presupone justamente la idea de rasgos intrínsecos, no relacionales que él cuestiona: la idea de

3. John Searle, *Intentionality*, Cambridge University Press, 1983, págs. 262-263 (trad. cast.: *Intencionalidad*, Madrid, Tecnos, 1992). La analogía que estoy explorando entre el salto Aristóteles-Copérnico y el salto Descartes-Daniel Dennett se ve reforzada por la alusión de éste a la famosa pregunta de Wittgenstein: «¿Cómo se vería todo si el sol permaneciera quieto y la tierra se moviera?». En *La conciencia explicada*, y a propósito de la discusión de los *qualia*, Dennett se une a U. T. Place y J. J. C. Smart en preguntar: «Bueno, ¿cómo crees que sería el que todo *fuera* simplemente una combinación de sucesos electromagnéticos en tu cerebro?».

unos rasgos que fueran clara y distintamente escrutables, justo ahí en la pantalla del teatro cartesiano, antes de que uno supiera siquiera hablar. Queda así prejuzgada la cuestión de si el comportamiento que Searle describe como el resultado de un escrutinio recibe la mejor explicación posible diciendo que tal escrutinio en efecto tiene lugar, o bien la apariencia de dicho escrutinio es tan ilusoria como la apariencia de la fenomenología.

Daniel Dennett acepta, a diferencia de Nagel y Searle, el dicho de Wittgenstein de que la definición ostensiva requiere toda una puesta en escena en el lenguaje, y que una ostensión sin esa puesta en escena (como cuando uno dice: «Olvídate de cómo podría describirse; simplemente concéntrate en cómo se *siente*, en *cómo es*») no selecciona ninguna entidad. Los holistas como Wittgenstein, Ryle y Daniel Dennett —gente que se especializa en sustituir rasgos intrínsecos por rasgos relacionales— reconocen que están obligados a explicar cualquier cosa de la que en algún momento se haya podido hablar. Pero piensan que, del mismo modo que explicar por qué la gente usaba la expresión «movimiento solar» vale como explicación del movimiento solar, así también debería valer como una explicación de los *qualia* la de por qué habla la gente de rasgos intrínsecos, no relacionales de la experiencia consciente. Si esta última explicación tiene éxito, la atribución de conciencia a otras personas (o no personas) podrá verse, no como el resultado de una inferencia a partir de la evidencia conductual (que es el modo en que Nagel la ve), sino simplemente como una reformulación de dicha evidencia.

Ahora bien, esta contraposición entre inferencias a partir de la evidencia y reformulaciones de ella no es exactamente lo que los holistas querríamos. Y ello porque, así expresada, sugiere la contraposición no quineana y no holista entre hecho y lenguaje, entre inferir un hecho desde otro y cambiar la descripción que uno tiene del mismo hecho. Los holistas no se pueden permitir la distinción entre hecho y descripción que tal cosa presupone. No pueden permitir preguntas como: ¿es el comportamiento real y posible de un organismo un hecho y su conciencia otro, o bien son el mismo? Pues tales preguntas pretenden hacer lo que Wittgenstein nos dijo que no intentáramos: meternos entre el lenguaje y su objeto. Los holistas sólo pueden permitir preguntas como: ¿nuestra mejor explicación posible de cómo funcionan las cosas debería incluir las relaciones de *X* con *Y*, o sólo las relaciones de *X* con hablar-de-*Y*? En el caso que nos ocupa: ¿nuestra explicación debería incluir las relaciones entre cerebros, conductas y eventos del teatro cartesia-

no, o sólo las relaciones entre cerebros, conductas y el lenguaje que habla de dichos eventos?

Nagel defendería su convicción de que no basta con lo que Daniel Dennett denomina «heterofenomenología» apelando a su postura metafilosófica según la cual «las fuentes de la filosofía son preverbales, y a menudo preculturales, y una de sus tareas más difíciles consiste en expresar en el lenguaje, sin perderlos, problemas que carecen de forma pero que se sienten intuitivamente».[4] Esta tesis metafilosófica es el epítome de una imagen del lenguaje no holista y antiwittgensteiniana de acuerdo con la cual los límites del lenguaje no son los límites del pensamiento. Pues en esa imagen, como dice Nagel, «el contenido de algunos pensamientos trasciende cualquier forma que éstos puedan adoptar en la mente humana».[5] Tal distinción contenido-forma es esencial para cualquier intento de resistir los embates del holismo. El holista gana si consigue hacer que uno abandone lo que Davidson llama «la distinción esquema-contenido», y en particular que admita que lo que no se puede decir no se puede pensar. Gana si logra que uno acepte la tesis de Sellars de que «las apariencias» que la explicación científica debe salvar son ellas mismas relativas al lenguaje: que lo que te parece a ti es cuestión de cómo se te ha acostumbrado a hablar. El nominalismo psicológico común a Davidson y Sellars —la opinión de que, como dijo Sellars, «toda conciencia es un asunto lingüístico»— no es más que holismo aplicado a la relación entre lenguaje y pensamiento. Sólo se puede defender la tesis de que existen rasgos intrínsecos, no relacionales de los objetos si se está en condiciones de afirmar que conocer esos rasgos *no* es lo mismo que saber cómo se usan las palabras que uno emplea para describirlos.

En las primeras páginas de *La conciencia explicada*, Daniel Dennett cita la afirmación de Nagel de que «el intento de ofrecer una explicación completa del mundo en términos objetivos... conduce de manera inevitable a falsas reducciones o a negar abiertamente la existencia de determinados fenómenos cuya realidad es palmaria».[6] Daniel Dennett sugiere entonces que Nagel podría ser ganado para la causa una vez captara los detalles de la teoría que él se

4. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, pág. 11 (trad. cast.: *Una visión de ningún lugar*, México, FCE, 1997).

5. Ibíd., pág. 102.

6. Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, pág. 71, citando de Nagel, *The View from Nowhere*, pág. 7.

dispone a desarrollar. Sugiere, además, que Nagel tiene que aceptar que la heterofenomenología es un «modo neutral de *describir los datos*». Ambas sugerencias van desencaminadas y resultan desorientadoras. Esto se hace patente unas páginas después, cuando el heterofenomenólogo empieza a proclamar que es capaz de descubrir que lo que para Nagel era inefable en realidad no lo es. Nagel puede considerar con razón que semejante pretensión prejuzga todas las preguntas interesantes. Desde el punto de vista de éste, la siguiente afirmación de Dennett no es suficientemente satisfactoria, por no ser suficientemente neutral:

> Si replicas: «No estoy diciendo solamente que yo no puedo describirlo; ¡lo que digo es que es indescriptible!», los heterofenomenólogos apuntaremos que por lo menos no puedes describirlo *ahora*, y, dado que eres el único en posición de describirlo, en este momento es indescriptible. Quizá más adelante llegues a ser capaz de describirlo, sólo que, por supuesto, entonces será algo diferente, algo descriptible.[7]

Nagel puede razonablemente reponer que él no está interesado en «algo diferente, algo descriptible». Más bien, lo que le interesa es prevenir a los demás para que no sustituyan lo inefable, lo *intrínsecamente* inefable, por lo efable. Decirle que, gracias a la teoría de Dennett, quizá llegue a ser capaz de describir lo que hasta ahora no ha podido describir es como decirle a Kant que, gracias a la teoría de algún otro (tal vez la de Hegel, o la de Sellars), quizá llegue a ser capaz de describir lo que hasta entonces ha tenido por la indescriptible cosa-en-sí-misma.

En «What Is It Like to Be a Bat?», dice Nagel:

> Ciertamente *parece* improbable que logremos un mayor acercamiento a la verdadera naturaleza de la experiencia humana dejando a un lado la particularidad de nuestro punto de vista humano y esforzándonos en hallar una descripción en unos términos accesibles a otros seres que no podrían imaginar cómo es ser nosotros.[8]

Nagel no cree que se pueda captar en el lenguaje «la verdadera naturaleza de la experiencia humana» diciendo que de lo que *real-*

7. Dennett, *Consciousness Explained*, pág. 97.
8. Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Nueva York, Oxford University Press, 1979, pág. 174 (trad. cast.: *La muerte en cuestión: ensayos sobre la vida humana*, México, FCE, 1981).

mente estábamos hablando cuando usábamos las metáforas del teatro cartesiano era de algo que se describe mejor sin esas metáforas. Probablemente convendría en que la fórmula invocada por los copernicanos y por Daniel Dennett —«Lo que estabas describiendo como *A* era en realidad *B*»— tiene sentido para cosas identificadas por propiedades no intrínsecas, pero no para cosas identificadas por propiedades intrínsecas. No obstante, cuando los holistas le preguntamos qué significa «intrínseco», nos vemos transportados a un círculo: las propiedades intrínsecas son aquéllas y sólo aquéllas de las que sabemos que nunca podremos eximirnos. Esto es, son propiedades que sabemos que las cosas tienen independientemente de lo que sepamos sobre cómo describirlas en el lenguaje.

Ésta puede parecer una extraña definición de «propiedad intrínseca», ya que se trata de una definición epistemológica, por oposición a definiciones metafísicas como «propiedad cuya presencia es necesaria para que el objeto sea el que es». Pero es la única que los holistas podemos aceptar. Pues, para evitar hacer una concesión fatal al esencialismo de Nagel, debemos insistir en que la «identidad» siempre es identidad bajo una descripción. Los holistas podemos convalidar la noción de «propiedad cuya presencia es necesaria para la aplicación de una determinada descripción a un objeto», pero no la de «propiedad necesaria para la autoidentidad del objeto, autoidentidad que posee al margen de cualquier descripción particular que demos de él». Cuando el no holista declara que la primera de ellas no captura el sentido relevante de «intrínseco», el holista debe replicar que ése es el único sentido al que él puede darle un sentido: una definición que sigue siendo epistemológica, pero que presupone la idea no holista de conciencia no lingüística.

Otra cuestión sobre la que holistas y no holistas tienen que discrepar es la de si metafísica y epistemología son dos áreas de investigación separadas. Que un no holista le diga a un holista que ha confundido la metafísica con la epistemología es tan inútil como que un aristotélico le diga a un corpuscularista del siglo XVII que ha confundido el cambio sustancial con el movimiento local. La noción antiholista y antiverificacionista de que las cosas tienen esencias reales más allá de nuestro conocimiento de ellas, una noción compartida por Kripke y Nagel y que ambos invocan en defensa del cartesianismo, resulta imprescindible para preservar nítida la distinción epistemología-metafísica —la distinción entre los objetos y las oraciones que son verdaderas de ellos—. El holismo y el antiesencialismo común a Wittgenstein, Quine y Sellars

quiebra tal distinción al decirnos que el único modo de seleccionar un objeto es definiéndolo como aquél del que son verdaderas la mayoría de las oraciones de un determinado conjunto. En la siguiente sección profundizaré en las implicaciones de esta última tesis, que considero central para los argumentos del holista.

Nótese que, una vez que admitiéramos que existen las propiedades intrínsecas, entendidas como propiedades cuyo conocimiento es independiente del lenguaje que usemos, ya no podríamos creer en la heterofenomenología como un método neutral. Y ello porque el privilegio que se arroga el heterofenomenólogo de decirte de qué estabas *realmente* hablando no es compatible con la tesis de que nuestro conocimiento de algunas cosas —por ejemplo, de la existencia de *qualia*— es de tal clase que no se puede ver afectado por un cambio en nuestro modo de hablar a resultas del cual abandonemos las imágenes previamente dibujadas mediante el lenguaje. De modo que la idea de Dennett de haber encontrado un terreno neutral desde el que discutir con Nagel es un error. Al convalidar ese tipo especial de conocimiento, o al negarse a hacerlo, Nagel y Dennett prejuzgan todas las cuestiones que el otro plantea.

¿Qué podría hacer Daniel Dennett para que su negativa a convalidar semejante conocimiento pareciera otra cosa que mero empecinamiento en ponerse anteojeras, que es lo que él y Nagel deben sentirse tentados a decir el uno del otro en algunos momentos? Creo que nada. En las profundidades del desacuerdo que separa a estos dos filósofos, sus respectivas palas se retuercen.* No tiene objeto que Daniel Dennett diga: «Cuanto más mires a los detalles de la teoría de las versiones múltiples, más plausibles te parecerán mis presupuestos metafísicos». Eso sería como si Galileo le hubiera dicho a un aristotélico que iría gradualmente aceptando un mundo sin causas finales y formales, un mundo de átomos y vacío, un mundo de esencias sólo nominales, a medida que aprendiera más sobre las elegantes explicaciones de eclipses, paralajes y demás que el modelo heliocéntrico hace posibles. Tal vez lo aceptara, pero no está claro que debiera —que hubiera alguna razón que le compeliera a hacerlo—. Esto es así porque no está en absoluto claro si, y cuándo, debe uno cambiar de opinión sobre lo que espera que hagan las teorías explicativas, y en particular sobre

* Alusión a la célebre imagen de Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*, I, § 217: «Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: "Así simplemente es como actúo"». [*N. del t.*]

cuán paradójica tiene derecho a ser la ciencia, cuán lejos puede ir en su sustitución de las explicaciones de *X* por explicaciones de hablar-de-*X*. No existe ningún modo *general* de responder a la pregunta con la que empecé este capítulo. Pues no hay un criterio englobante, ahistórico y libre de contexto al que uno pueda remitirse cuando se le pide que salte desde un paradigma de explicación a otro.

Las cosas se tornan aún menos claras, y el terreno neutral aún más difícil de encontrar, cuando dejamos la filosofía de la ciencia y nos elevamos a niveles más abstractos, más explícitamente metafilosóficos. Ascendemos hasta ahí al dejar de preguntar por la mejor explicación posible de la apariencia de fenomenología para empezar a preguntar si es que *en absoluto* existen cosas como las propiedades intrínsecas, no relacionales, si no es *toda* adscripción de cualquier rasgo a cualquier objeto una descripción implícita de sus relaciones con otra cosa. Wittgenstein y Sellars asumen que así es, pues para ellos ser consciente de *qualia* es lo mismo que aprender a hacer juicios sobre *qualia* —un proceso que implica relacionar *qualia* con no *qualia*—. Pero la pregunta de si Wittgenstein y Sellars tienen o no razón nos devuelve otra vez a la vieja colisión de intuiciones entre holistas y no holistas. Para algunos de nosotros, es *obvio* que la definición ostensiva presupone un montón de puesta en escena. Para Nagel, por su lado, la tesis filowittgensteiniana de que «decir que alguien está usando correcta o incorrectamente un concepto tiene sentido sólo sobre el trasfondo de la posibilidad de un acuerdo, y de un desacuerdo identificable, en torno a juicios que empleen el concepto» presagia el desastre. Pues aceptar esa tesis significaría que «lo que existe o lo que es verdadero» es algo que se limita a lo que nosotros «podamos descubrir, o concebir, o describir, en alguna extensión del lenguaje humano».[9] Creer eso es renunciar a lo que Nagel llama «la ambición de trascendencia». Para Nagel, la disposición de algunos filósofos recientes (como Wittgenstein, Ryle, Sellars, Davidson y Dennett) a desistir de tal ambición es un signo de degeneración espiritual.

CENTROS DE GRAVEDAD DESCRIPTIVA

Aunque la metafilosofía es sólo un foro más en donde las intuiciones colisionan, creo que puede favorecer la causa holista a la

9. Nagel, *The View from Nowhere*, págs. 105-106.

que Daniel Dennett y yo nos hemos consagrado el reformular el holismo dentro de él. En la pugna por el elevado territorio de la metafilosofía no se debe perder la partida por incomparecencia. Así que quiero recomendarle a Dennett algunas tesis metafilosóficas de brío que tal vez quiera hacer valer para intentar arrebatarle a Nagel ese territorio.

Mi sugerencia principal es que Daniel Dennett sitúe su tesis de que el yo es un «centro de gravedad narrativa»[10] en el contexto de la tesis más general de que *todos* los objetos se parecen a los yoes en ser centros de gravedad *descriptiva*. Las narraciones no son sino una forma particular de descripciones —la que emplean novelistas y autobiógrafos—, pero lo que los novelistas hacen no difiere tanto de lo que hacen lógicos, físicos y moralistas. Todos ellos están tejiendo o retejiendo diversos conjuntos de descripciones de los objetos. La única verdad general que conocemos en torno a la relación entre los objetos y las descripciones, y la única que necesitamos conocer, es que el objeto *X* es aquello de lo que son verdaderas la mayoría de las creencias expresadas en enunciados que contienen el término «*X*».[11] Como las heroínas cuya historia narran los novelistas, y como los yoes cuya autoconciencia en torno a su propio carácter pasado se traduce en la adquisición de un futuro completamente diferente, los objetos cambian a medida que varían las descripciones que hacemos de ellos. Es decir, su centro de gravedad descriptiva se desplaza conforme avanza la investigación. Del mismo modo que, por las razones sartreanas consabidas, no existe el carácter intrínseco, perdurable de un yo humano —un «verdadero yo», un yo *en soi* que me corresponda captar—, así tampoco existe, por las consabidas razones nominalistas psicológicas wittgensteiniano-sellarsianas, un carácter intrínseco que captar en *ningún* objeto.[12] De manera que la ambición de trascendencia de Nagel no es ese riguroso compromiso con la honradez intelectual que él cree que es, sino la laxa añoranza de una estabilidad y un orden imposibles: la clase de añoranza que William James deploraba en el capítulo inicial de *Pragmatismo*.[13]

10. «Los yoes como centros de gravedad narrativa» es el título del capítulo 11 de *La conciencia explicada*.

11. En *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991, págs.96-97 (trad. cast.: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996), desarrollo algunas de las implicaciones de esta aseveración.

12. Aquí estoy reiterando un punto que ya argumenté en «Charles Taylor en torno a la verdad», en este mismo volumen.

13. Todos sabemos que acusar de laxitud y presumir de rigor no cuesta nada. No tengo el menor deseo de entrar en tales calificaciones, sino sólo de recordarle

El punto de vista que estoy proponiendo guarda obvias semejanzas con el de los idealistas —los fundadores de la tradición holista en la filosofía moderna, los primeros en cuestionar la distinción entre rasgos intrínsecos y relacionales de los objetos—. La tesis idealista de que todas las relaciones son internas equivale a sugerir que pensemos todos los objetos a la manera en que los físicos piensan los centros de gravedad. En esta perspectiva, todos los objetos son lo que son en virtud de todas sus relaciones con todas las demás cosas del universo. Por eso los idealistas solían decir que «realmente» sólo había Un Gran Objeto: el Absoluto, el objeto que no estaba relacionado con nada más por ser no espacio-temporal, un *totum simul*.

Para conservar el holismo de los idealistas arrumbando al mismo tiempo su metafísica, todo lo que tenemos que hacer es renunciar a la ambición de trascendencia. Podemos dejar de considerar que el Todo tetradimensional es más un objeto, o es «más real», que una mota de polvo, o que una mancha rosa, o que el centro de los calcetines perdidos de Daniel Dennett (el centro de la esfera mínima que abarque todos los calcetines que Daniel Dennett ha

al lector lo fácil que resulta para ambos bandos acogerse a ellas y lo poco que se gana siempre al hacerlo. No obstante, conviene señalar el paralelismo entre la invocación de Daniel Dennett al «tipo de antiesencialismo que se siente cómodo con lo penumbroso y con la ausencia de líneas divisorias estrictas» (*Consciousness Explained*, pág. 421) —un antiesencialismo alentado, como apunta Daniel Dennett, por la reinterpretación de Darwin de la especiación biológica— y la complacencia de James en la borrosidad característica de la visión pragmatista de las cosas, su carencia de perfiles nítidos. Nótese también la observación de Dewey de que «[l]a influencia de Darwin sobre la filosofía reside en haber conquistado para el principio de transición los fenómenos de la vida», permitiéndonos así renunciar al tipo de explicaciones que «únicamente abstraen algún aspecto del curso real de los acontecimientos para reduplicarlo en la forma de un petrificado principio eterno con el que explicar los cambios mismos de los que es formalización» (John Dewey, «The Influence of Darwin on Philosophy», en *The Middle Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1977, vol. 4, 7, pág. 11). Dewey habría admirado en Daniel Dennett la denuncia de la idea de que la «conciencia es una especial propiedad todo-o-nada que escinde el universo en dos categorías enormemente diferentes: las cosas que la poseen (en las que hay un cómo ser ellas, como dice Nagel) y las que carecen de ella (*Consciousness Explained*, pág. 447). Tanto James como Dewey pensaban estar extrayendo las consecuencias antiesencialistas del «principio del pragmatismo» de Peirce («Para alcanzar total claridad en nuestros pensamientos sobre un objeto, por tanto, sólo tenemos que considerar qué efectos concebibles de tipo práctico puede involucrar el objeto...»), un principio que lleva aparejada esa insistencia antiesencialista en la relacionalidad que Peirce denominó «sinecismo».

perdido a lo largo de su vida). Esto lo podemos hacer si dejamos de pensar en términos de apariencia y realidad, como hicieron Bradley y Royce, o en términos de oraciones hechas verdaderas por nosotros y oraciones hechas verdaderas por el mundo, como hacen Dummett y sus seguidores. Si prescindimos de nociones representacionistas como «apariencia» y «hacer verdadero», podremos dejar que números y mesas, quarks y estrellas, calcetines extraviados y valores morales compartan el mismo estatuto «objetivo». Las diferencias interesantes entre ellos serán las que marquen nuestras nociones (a menudo fluctuantes) de qué es relevante o irrelevante para la verdad de las creencias sobre cada tipo diferente de objetos. Tales nociones no tendrán que responder a algo denominado «el carácter intrínseco del objeto en cuestión», sino únicamente al ordinario proceso de retejer nuestras redes de creencias y deseos, a menudo de modos impredecibles (como cuando empezamos a pensar en los axiomas de Riemann como relevantes para distancias interestelares, o en el origen de la especie humana como irrelevante para los valores morales).[14]

El idealismo naufragó bajo el peso de su adhesión residual a la idea de que la reflexión filosófica podía ofrecer un atajo hacia la trascendencia, y durante un tiempo arrastró consigo al holismo. Mas el holismo volvió a salir a flote a medida que fuimos liberándonos de las distinciones analítico-sintético y lenguaje-hecho en que nos habían encorsetado los debates neoempiristas y antiidealistas (como los protagonizados por Russell y Ayer). Quine, White, Putnam, Wittgenstein, Kuhn y el resto de libertadores nos propusieron que abandonáramos la idea de ciertos conjuntos congelados de enunciados (los «analíticos», aquellos que seleccionaban los rasgos «intrínsecos» de un objeto).

14. He aquí, por ejemplo, cómo queda la distinción «objeto físico» *versus* «objeto no físico» una vez separada de la distinción entre nosotros y el mundo. Agrupamos como «no físicos» a Sherlock Holmes, la Tierra Media, el número 17, las reglas del ajedrez y la cláusula sobre comercio interestatal de la Constitución de los Estados Unidos, no porque sean no espacio-temporales (¿qué tiene de no espacio-temporal la Tierra Media?) [Tierra Media: el territorio imaginario donde transcurre la saga creada por el novelista J. R. R. Tolkien. *N. del t.*], o porque todos sean de algún modo objetos «subjetivos» o «convencionales», sino porque no esperamos que nuestras creencias en torno a ellos se vean alteradas por ese ámbito de actividad cultural que se conoce como «ciencia física». Podríamos equivocarnos en esa expectativa, pero no pasa nada. Holismo y falibilismo van de la mano, y ese objeto conocido como «objetualidad física» (por otro nombre, «el significado de la expresión "objeto físico"») es un centro de gravedad descriptiva no menos que cualquier otro objeto.

La noción de Quine de «la red de creencias», como la de Putnam de «conceptos racimo» («cluster concepts») y la imagen de Wittgenstein de las fibras superpuestas, ayudaron a desprendernos de la idea de que en algún lugar de la cabeza tenemos reglas semánticas que deberían permitirnos responder con escrupulosa precisión a preguntas como «¿Es el calcetín el mismo después de remendarlo tantas veces?» y «¿Los átomos de los que hablaba Dalton eran los mismos de que hablaba Demócrito?». La idea de una lista oficial de reglas semánticas para el uso de la palabra «calcetín» o de la palabra «átomo» era un intento de hacer con el significado de «calcetín» y de «átomo» lo mismo que hacemos con Sherlock Holmes y con el número 17: mantenerlos estables al no admitir en el canon nuevas historias de Holmes y al no permitir que la física toque las matemáticas. Se supuso que algo que Carnap llamaba «el lenguaje» y Husserl «las estructuras eidéticas» cumplía la función de fijar el canon, una función como la que Conan Doyle desempeña en el caso de Holmes. Una vez que semejante entidad fue dejada de lado —y, en especial, una vez que Davidson empezó a mostrarnos cómo borrar «la frontera entre conocer un lenguaje y entendérselas con el mundo en general»—,[15] quedaba expedita la vía para eliminar el último refugio de una distinción que contribuye a que la ambición de trascendencia resulte posible, a saber, la distinción entre nosotros y aquello con lo que podemos no estar en contacto.

Puede parecer que en la tesis de que todos los objetos son centros de gravedad descriptiva queda un residuo de idealismo en su vertiente perniciosa, metafísica. Pues podría entenderse que implica que los objetos cambian, no porque se vean sacudidos, desplazados o desgastados por otros objetos, sino sólo por los cambios en nuestra manera de describirlos. A su vez, la idea de que cambian de este segundo modo parece ir en contra de nuestra intuición de que «los objetos existen con independencia del pensamiento», que es lo que los idealistas trataban de poner en duda. Sin embargo, tan pronto como consideramos nuestro uso de las palabras y nuestras creencias sencillamente como objetos mundanos en continua interacción causal con otros objetos mundanos, sacudiéndolos y siendo sacudidos por ellos, deja de resultar claro qué pueda querer decir «independencia». Es obvio que no puede sig-

15. Donald Davidson, «A Nice Derangement of Epitaphs», en Ernest LePore (comp.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986, págs. 445-446.

nificar «independencia causal». Pero, aparte de ésta, la única paráfrasis de «independiente del pensamiento» que se ha ofrecido nunca es «que tiene cualidades intrínsecas inmodificables por nuestras descripciones».

Abjurar de la intrinsicidad es renunciar a la ambición de los realistas de trascender «el punto de vista humano» y llegar a objetos cuya relación con nuestras descripciones de ellos sea por completo externa. Pero no es convertirse por ese motivo en un «idealista» ni en un «antirrealista». Es decir meramente que, así como Quine sustituyó «analiticidad» por «centralidad a nuestro sistema de creencias», deberíamos sustituir también «rasgo intrínseco de *X*» por «rasgo que es improbable que quitemos de nuestras descripciones de *X*». Insistir en un sentido más fuerte de «intrínseco» que dé pie al hiato que ve Nagel entre la evidencia conductual y la atribución de conciencia, esa clase de hiato que nos infunde una ambición de trascendencia, sería como insistir en que «la vida» podría tener un carácter intrínseco para el que toda esa jerga del ADN tan de moda resulta por completo irrelevante.[16] Para los que somos holistas, semejante insistencia no puede significar más que: «Puede que algún día tengamos modos de hablar de la vida que ahora no somos capaces de imaginar»; pero no es este guiño a un futuro ensanchamiento del lenguaje lo que podría satisfacer las ambiciones de trascendencia de Nagel o de Royce. Pues ellos quieren trascenderse a sí mismos en dirección a algo que ya está *ahí*, no en dirección a una contingencia futura meramente.

Puede parecer que mezclar el modo «débil» y el «fuerte» de cambiar las cosas es confundir objetos reales e intencionales. Pero si somos lo bastante holistas como para seguir a Davidson en el abandono de la distinción esquema-contenido (la distinción, por ejemplo, entre la contribución que hace el lenguaje al objeto y la que hace el mundo, lo que la mente hace para constituir el objeto y lo que le hacen a éste las no mentes una vez constituido), la distinción intencional-real ya no nos será de ninguna utilidad. Una vez que coincidamos con Davidson en que sólo creencias pueden hacer verdadera a la creencia, podremos llevarnos perfectamente bien con lo que veníamos denominando objetos intencionales. Sólo que ya no los llamaremos así, porque no tendremos ningún uso para la contraposición real-intencional. Simplemente los llamaremos «objetos» *tout court*. Análogamente, abandonare-

16. Véase Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, pág. 25, en torno al *élan vital*.

mos la tesis idealista de que todas las relaciones son internas, pues no tendremos ningún uso para la contraposición externo-interno.

¿No significa esto abandonar ciertas distinciones útiles, necesarias? No. Significa abandonar ciertas distinciones inútiles, distinciones cuyo valor no compensa los problemas que han causado. En la forma que adquirió dentro de la filosofía moderna, la ambición de trascendencia nos ha dado la distinción entre el mundo y nuestra concepción del mundo, entre el contenido y el esquema que le aplicamos, entre lo verdaderamente objetivo y lo meramente intersubjetivo. Dichas distinciones trajeron consigo lacras tales como el escepticismo epistemológico, el idealismo trascendental, el idealismo absoluto, el constructivismo lógico y la fenomenología. El uso continuado de esas distinciones nos hizo creer que, si alguna vez desistíamos de la intrinsicidad —del contenido como algo distinto del esquema—, dejaríamos para siempre de tener lo que Nagel llama «un sólido sentido de la realidad».[17] Mas, liberados de la distinción esquema-contenido, somos libres de concebir la solidez como una disposición a dejar que sigan cambiando los centros de gravedad descriptiva. La discusión sobre quién está más degenerado espiritualmente depende de qué consideres más sólido, si describirte a ti mismo en los términos darwinianos con que Dewey, Davidson y Daniel Dennett se describen a sí mismos, o seguir poniendo los ojos en algo situado al otro lado del hiato, en la clase de objeto que es «más» que un mero centro de gravedad descriptiva.

Qué te parezca a ti más sólido es algo que en parte se decidirá por, y en parte servirá para decidir, tu reacción ante la discusión de Dennett sobre la «habitación china» de Searle, ante el ejemplo de Frank Jackson de «Mary la investigadora del color» y ante todas las demás hipótesis que los filósofos han concebido para, bombeando al exterior determinadas intuiciones, acrecentar o disminuir tu sentido de la importancia de la fenomenología, los *qualia* y la intrinsicidad. Que conserves o abandones la ambición de trascendencia no depende de que encuentres «confusiones» o «errores» en las obras de Nagel, Searle, Dennett o David-

17. Véase *The View from Nowhere*, donde Nagel dice que el «presente clima intelectual», creado tanto por aquéllos que no consideran la objetividad «como un método para comprender el mundo tal como es en sí mismo», como por quienes piensan que la objetividad «puede proporcionar una visión completa del mundo por sí sola», obedece a «un sentido insuficientemente sólido de la realidad y de su independencia respecto de cualquier forma particular de comprensión humana» (pág. 5).

son.[18] Diagnosticar ilusiones o confusiones no es sino una forma polémica de describir las distinciones de tu oponente o la incapacidad de éste para reparar en las tuyas. Pero las distinciones están en almoneda no menos que cualquier otra cosa. No hay victorias por goleada. Lo único que hay es el continuo ir y venir entre pequeños surtidores de intuiciones como la descripción que nos da Jackson de Mary, o su redescripción por Dennett,[19] y otros de más vasto alcance —por ejemplo, grandes generalidades metafilosóficas como las anteriormente citadas de Nagel, o las que yo mismo he estado formulando en oposición a ellas—. Todo lo que podemos hacer es confiar en alcanzar algún equilibrio reflexivo a base de ascender y descender por la escala desde las cotas más bajas, donde pujamos por diferentes descripciones de la «habitación china», a las más altas, en las que elaboramos definiciones de virtudes como la solidez que compiten entre sí para que cada uno elija.

La mente como último refugio de la intrinsicidad

Cuando se aplica a los debates de filosofía de la mente, el holismo puro conduce al antidualismo radical defendido por Davidson.[20] «El cambio más interesante y prometedor que está teniendo lugar actualmente en la filosofía», afirma Davidson, «es que esos dualismos (de esquema y contenido y de lo objetivo y lo subjetivo)

18. Tanto Nagel como Dennett acusan de vez en cuando a sus oponentes de «confusiones», «errores» e «ilusiones». En su reseña de *Consciousness Explained*, Nagel dice que Dennett «confunde conciencia con autoconciencia» y que es culpable de «una confusión en torno a la objetividad». En *Consciousness Explained*, Dennett dice que «la ilusión de que la conciencia es la excepción [a la regla de que cualquier cosa que exista es explicable por estar relacionada con otras] se produce, creo yo, por no comprender este rasgo general de las buenas explicaciones [que la explicación se hace en términos de cosas distintas al *explanandum*]» (pág. 455). Probablemente este modo de hablar es inevitable, pero su predominio alimenta la perpetuación de lo que Janice Moulton ha llamado «la cultura adversativa» de la filosofía analítica. Es ésta una cultura cuyos participantes se impacientan con el carácter inconcluso de la búsqueda de un equilibrio reflexivo y sueñan con encontrar argumentos incontestables —argumentos que un nuevo juego de distinciones no pueda viciar.

19. Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, pág. 399.

20. Parte de esta sección es una adaptación de mi «Consciousness, Intentionality and Pragmatism», en José Quirós (comp.), *Modelos de la mente*, Madrid, Ed. Complutense (Cursos de Verano en El Escorial, 1989), 1990. En ese ensayo se da cuenta de los recientes desacuerdos entre Fodor y Dennett y, más por extenso, de la posición de este último dentro de la evolución de la filosofía de la mente desde Ryle.

se están cuestionando por nuevas vías.» Dichos dualismos, prosigue, tienen su origen común en «un concepto de la mente con sus estados y objetos privados».[21] Y, comentando a Fodor, escribe:

> [R]esulta instructivo ver el esfuerzo por hacer de la psicología una ciencia transformado en una búsqueda de estados proposicionales internos que puedan detectarse e identificarse al margen de las relaciones con el resto del mundo, de modo parecido a como filósofos anteriores se afanaron en hallar algo «dado en la experiencia» que no contuviera indicio necesario alguno respecto de lo que estaba sucediendo en el exterior. El motivo en ambos casos es similar: se cree que un buen apoyo, ya sea para el conocimiento o para la psicología, requiere de algo interno, en el sentido de no relacional.[22]

Supongamos que quedamos convencidos (tal vez leyendo *La conciencia explicada* de Dennett) de que las personas no tienen estados, proposicionales o de otro tipo, que encajen en una descripción así —que todas las propiedades que pueden adscribirse con verdad a las personas son relacionales en los aspectos relevantes y que ninguna es intrínseca—. Davidson señala que, a despecho de tal convicción, todavía seríamos capaces de especificar diversos estados del organismo respecto de los cuales éste tendría varios tipos especiales de acceso y autoridad epistémicos. Empero, no explicaríamos tal acceso o autoridad por referencia al carácter «subjetivo» o «mental» del estado en cuestión, dado que estos últimos términos se explicarían ellos mismos por referencia enteramente a dicha autoridad o acceso.

En el pasado he argüido que bien podríamos habernos convencido de este punto hace algunos cientos de años, en el proceso de asimilar las implicaciones que para la naturaleza de la explicación científica tuvo la mecánica galileana. De haber sucedido así, ahora no estaríamos cautivos de la metáfora del teatro cartesiano ni le encontraríamos utilidad alguna a la noción de Fodor de «estados psicológicamente reales». De hecho, jamás habríamos alimentado el proyecto de desarrollar una ciencia denominada «psicología» que se tomara a sí misma como algo distinto tanto de la sabiduría popular como de la neurofisiología. En los días en que los corpuscularistas se afanaban en drenar a planetas, rocas y animales de

21. Donald Davidson, «The Myth of the Subjective», en Michael Krausz (comp.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1989, pág. 163 (trad. cast.: «El mito de lo subjetivo», en Donald Davidson, *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1992, págs. 51-71).
22. Ibíd., pág. 170.

sus naturalezas intrínsecas y en quitar de en medio las causas finales y formales, los filósofos cartesianos tuvieron que trabajar de plano (ante la mirada incrédula de gente como Hobbes y Gassendi) para crear «la conciencia» como un refugio para las nociones aristotélicas de sustancia, esencia e intrinsicidad. Pero lo consiguieron. Merced a sus desvelos, incluso después de que el variopinto colorido que caracterizaba a los contenidos de la naturaleza aristotélica quedara sumergido en un único y gran remolino de corpúsculos —una gran sustancia llamada «materia»—, allí quedó, por debajo, otra sustancia más: la mente. La mente que aquellos filósofos inventaron era su propio espacio,* en el sentido de que, como dice Davidson, contenía «una fuente última de evidencia cuyo carácter puede enteramente especificarse sin referencia a aquello de lo que es evidencia».[23] Esa mente conocía tanto sus propios contenidos como su propia naturaleza intrínseca independientemente de su conocimiento de ninguna otra cosa.

El valor en efectivo de la tesis de que la mente es su propio espacio es que la mente es capaz de flotar libre de su entorno, capaz de estar en relaciones de «acerca de» y de «evidencia para» con toda clase de cosas que nada tienen que ver con ese entorno, como unicornios y cardinales transfinitos. Pero, a los ojos de quienes (como Dennett y Davidson) piensan que la intencionalidad es extrínseca,[24] dicha capacidad de flotar libre del entorno —que para Husserl representaba el talón de Aquiles de todas las formas de naturalismo— resulta exactamente igual de «naturalista» que la capacidad de reflejar la luz o de ejercer fuerza gravitatoria. Pues, aunque los unicornios no existen, las oraciones que emplean la palabra «unicornio» sí, y sus casos de uso no son más misteriosos ni menos naturales que las colisiones de átomos. Atribuirle a alguien una creencia en los unicornios es describirle en determinada relación con una proposición, igual que atribuirle un valor de un dólar es describirle en una determinada relación con un tratante de es-

* Hay aquí una cita implícita de Milton: «The mind is its own place, and in it self / Can make a Heav'n of Hell, a Hell of Heav'n», («La mente es su propio espacio, y dentro de sí / puede hacer un Cielo del Infierno, un Infierno del Cielo»). *Paradise Lost*, Libro I, 254-255. [*N. del t.*]

23. Ibíd., pág. 162.

24. Véase la clasificación de Dennett de los filósofos de la mente contemporáneos en función de si consideran o no intrínseca la intencionalidad, en «Evolution, Error and Intentionality», *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991, págs. 287-321 (trad. cast.: *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa, 1991).

clavos o con un banco de órganos. La primera de estas atribuciones no es más «no natural» que la segunda. Resulta útil hablar de creencias en los unicornios, y por ende de unicornios, para dar cuenta de lo que encontramos en algunos libros y tapices medievales, como es útil hablar de valor en dólares para dar cuenta del comportamiento de los hombres de negocios, como lo es hablar de proposiciones para dar cuenta de la conducta lingüística de los extranjeros, y de átomos para dar cuenta de, por ejemplo, las reacciones químicas. No hablamos de la estructura interna o del nicho evolutivo de los unicornios porque no tenemos ninguna necesidad de hablar de unicornios cuando hacemos biología. No preguntamos por la naturaleza intrínseca del valor en dólares, o del dólar en sí mismo, o de las proposiciones, en mayor medida que preguntamos por la naturaleza intrínseca de los cardinales transfinitos. Pues los valores y las proposiciones, como los números, es *obvio* que son meros cortes dentro de una vasta red de relaciones.[25]

Para ver las cosas desde la perspectiva naturalista de Davidson puede ser de ayuda considerar la analogía entre atribuir estados a un cerebro y a una mente. Nadie pretende sostener que un *cerebro* sea su propio espacio o que pueda perder contacto con el mundo externo. Pues resulta irrelevante el que esté conectado a cables, ordenadores y células fotoeléctricas, o bien al resto de un sistema nervioso central y a ciertos órganos sensoriales protoplasmáticos.[26] Siempre está conectado a *algún* mundo externo. Si

25. Esta analogía entre asignar estados intencionales y asignar valores en dólares se la debo a Dennett. Véase *The Intentional Stance*, pág. 208.

26. La diferencia entre ambas alternativas genera el conocido problema de cómo saber que no somos cerebros en una cubeta. La solución de Davidson consiste en decir que un cerebro que siempre haya estado en una cubeta tendrá un montón de creencias acerca del entorno cubeta-ordenador que de hecho le rodea, no importa qué *input* reciba del ordenador. Para una discusión y crítica de la línea de argumentación davidsoniana, véase Colin McGinn, «Radical Interpretation and Epistemology», en E. LePore (comp.), *Truth and Interpretation...*, págs. 369-386. Es significativo que McGinn piense que para refutar a Davidson necesitamos resucitar la distinción entre «experiencia» y «creencia» que Dennett trata de enterrar. Afirma McGinn que, para hacer que «la interpretación respete las premisas sobre las que descansa el escepticismo», es necesario decir que «el contenido (fenomenológico) de la experiencia está fijado por la condición intrínseca del cerebro» (pág. 362). Davidson, por el contrario, hace suyo el objetivo de desembarazarse de las premisas en que el escepticismo descansa. De modo que para él tanto «el problema del mundo externo» como «el problema de las otras mentes» reposan en una distinción, tradicional pero obcecada, entre «el contenido fenomenológico de la experiencia» y los estados intencionales atribuidos a una persona sobre la base de sus interacciones causales con el entorno.

dejara de estarlo, dejaría de ser un cerebro en funcionamiento. No sería más que un cúmulo de células. De manera similar, si un procesador central hecho de metal, silicio y plástico no estuviera conectado a dispositivos de *input* y *output* de algún tipo, no sería un procesador central en funcionamiento sino sólo un cúmulo de chips. Así que uno puede figurarse a Davidson argumentando del siguiente modo: si la mente no es más que el cerebro bajo otra descripción, entonces mente y cerebro son igualmente incapaces de no estar conectados. Lo más que podría hacer una redescripción en términos mentalistas en vez de neurales sería describir conexiones más y más complicadas, pero no eliminarlas en su conjunto.[27]

La explicación de Davidson de por qué la mente no es su propio espacio casa muy bien con la explicación cuasineurológica de Dennett de la conciencia en términos de procesamiento en paralelo. La obra de estos dos holistas, tomada en tándem, se debería ver como la etapa final del ataque al cartesianismo que comenzó con Ryle. Si este ataque triunfa, nuestros descendientes considerarán una desgracia que el siglo XVII no llevara hasta el final su proyecto de recontextualizarlo todo mirando también a la mente como un simple corte más dentro de una vasta red de relaciones. Si el siglo XVII hubiera tratado las *Meditaciones* de Descartes nada más que como una desafortunada pieza de aristotelismo residual, disculpable en el autor de un gran tratado de mecánica corpuscularista, quizá nunca hubiéramos tenido que preocuparnos de la noción de «conciencia» o de la ciencia de la psicología.[28]

27. Para una defensa frente a Davidson de la idea de estados mentales intrínsecos, véase Mark Johnston, «Why Having a Mind Matters», en E. LePore (comp.), *Truth and Interpretation...*, págs. 408-426. Johnston tiene razón en decir que el «monismo anómalo» de Davidson toma «las actitudes proposicionales como constitutivas de lo mental» (pág. 424). Él apunta que se podría tomar la ausencia de conexiones legaliformes entre eventos mentales y físicos, de la que Davidson saca mucho partido, como muestra de «que el vocabulario de las actitudes proposicionales no está hecho para desgranar las propiedades mentales naturales que mantienen relaciones legaliformes con propiedades físicas» (pág. 425). En efecto, uno *podría* tomarla así. Pero entonces uno *podría* tomar la inconmensurabilidad entre explicaciones aristotélicas y corpuscularistas como muestra de que un vocabulario corpuscularista no es apropiado para desgranar *verae causae*.

28. No estoy sugiriendo que Wundt, Helmholz y James no habrían hecho los experimentos que hicieron, sino sólo que habrían descrito lo que hacían como Freud describió su propio trabajo (en su *Proyecto*): a saber, suministrar espacios para que los rellene la neurología del futuro.

Daniel Dennett en torno al realismo

Para aceptar la posición metafilosófica que he esbozado en la segunda sección («Centros de gravedad descriptiva») y para completar el «cambio abismal» dentro del pensamiento filosófico que Davidson prevé,[29] tenemos que dejar de preocuparnos por el realismo y el antirrealismo. Dennett, ay todavía se toma en serio la controversia sobre esos tópicos. Así pues, en esta última sección voy a volverme hacia sus residuales compromisos con la ontología (disculpables en el autor de un gran tratado sobre el cerebro), y en particular hacia su distinción entre *illata* y *abstracta*.

Comenzaré intentando refutar algo que Dennett dice sobre mis propias opiniones. Dennett me describe como alguien para quien la diferencia entre psicología popular* y astrología «no es una diferencia significativa».[30] Dice también que yo no les concedería a los practicantes de la psicología popular el que el uso de dicha herramienta les otorgue un «poder para comprender y anticipar el mundo animado».[31] Me deja perplejo ver que se me atribuyen tales opiniones y que Dennett piense que cualquiera de ellas se sigue de que yo niegue que «cualquier variedad de "realismo" pueda *explicar* el éxito (¿aparente?) de la actitud intencional». El razonamiento por el que Dennett me atribuye todo esto parece ser el siguiente: 1) Rorty debe admitir que, si la psicología popular es una herramienta que nos otorga el poder en cuestión, lo hace en virtud de que representa con exactitud lo real y no lo meramente aparente. 2) Admitir que lo hace en virtud de una representación exacta entraría en contradicción con su negación de la capacidad explicativa del realismo. 3) Luego tiene que negar que nos otorgue dicho poder.

Yo no admitiría lo que la premisa 1 pretende que debo admitir. Pero Dennett considera que no puedo hacer esa jugada, pues:

29. Véase Davidson, «The Myth of the Subjective», pág. 159.

* *Folk psychology*: también traducible por psicología intuitiva o de sentido común. En la medida en que podamos aproximarnos a la mente, o a algunos de sus aspectos, como a un objeto natural más, será posible una psicología naturalista (o científica); en la medida en que no sea así, tal objeto sólo podrá ser abordado desde las categorías intuitivas de la *folk psychology*, que no responden al método objetivo de la ciencia natural. [*N. del t.*]

30. Dennett, «Real Patterns», *Journal of Philosophy*, 89 (1991), pág. 50.

31. Ibíd.

> Incluso alguien que ha trascendido la distinción esquema/contenido y ha percibido la futilidad de las teorías de la verdad como correspondencia [como es el caso de Rorty] debe aceptar el hecho de que, *dentro* de la actitud ontológica natural, a veces explicamos el éxito apelando a la correspondencia: uno navega mejor por la costa de Maine cuando se sirve de una carta de navegación actualizada que cuando utiliza un mapa de carreteras de Kansas. ¿Por qué? Porque la primera representa con exactitud las zonas de peligro, las balizas, los calados y las líneas costeras del litoral de Maine y la segunda no. Ahora, ¿por qué navega uno mejor entre los arrecifes de las relaciones interpersonales si utiliza la psicología popular que si se sirve de la astrología?

La fuerza de la analogía de Dennett depende de si «representa con exactitud» puede significar la misma cosa en el caso de las cartas marítimas y en el caso de las pautas que nosotros psicólogos populares, adoptando la actitud intencional, discernimos en el comportamiento humano. En el primer caso, la exactitud de la representación se puede determinar cotejando porciones de una cosa (la carta) con porciones de otra distinta (Maine) y hallando un procedimiento para predecir rasgos de una sobre la base de los rasgos de la otra. Mi argumento en pro de la incapacidad de «cualquier variedad del "realismo"» para explicar el éxito de cosas como la física de partículas o la psicología popular a la hora de otorgarnos un poder para comprender y anticipar el mundo consiste precisamente en que ningún cotejo similar parece posible en tales casos.

Por ensayar una vez más el sobado argumento, común a idealistas y pragmatistas, en contra de dicho cotejo: no podemos ir y venir entre nuestros enunciados sobre electrones y los electrones, o entre nuestras atribuciones de creencias y las creencias, y emparejarlos como emparejamos porciones de la carta marítima con porciones de Maine. Eso sería, como dice Wittgenstein, lo mismo que verificar lo que dice el periódico con otro ejemplar del mismo periódico. Mientras que disponemos de pruebas diferentes para la presencia de una curva en la carta y de una curva en la costa, no disponemos de procedimientos diferentes para atribuir creencias y para detectar la presencia de las creencias atribuidas. Por eso es por lo que no me parece que «la psicología popular representa con exactitud» añada nada a «la psicología popular nos permite anticipar el mundo».

Dennett no hace nada por estrechar la analogía entre marineros y psicólogos populares mostrándonos cuál sería el tipo de emparejamiento o de cotejo relevante. Ni tampoco hace mucho por expli-

car qué es eso de «atar la realidad a la existencia bruta de pautas» —algo que, según dice, Davidson y él sí hacen y Paul Churchland y yo no—. La única interpretación que soy capaz de darle a esa expresión es: «aplicar, *ceteris paribus*, el término "real" a cualquier pauta que nos ayude a anticipar y comprender el mundo». Por mi parte estoy tan deseoso de hacer eso como Daniel Dennett o Davidson, pero sigo necesitando una respuesta para la pregunta: ¿qué otra cosa hace el pensar como *real* una pauta *excepto* recordarnos que ha resultado útil para anticipar el mundo? Toda explicación genuina debe remitir a algo cuya presencia o ausencia podamos comprobar independientemente de nuestras comprobaciones de la presencia del *explanandum*, algo que no hacen las pseudoexplicaciones que ofrece el «realismo» filosófico.[32]

También necesito saber qué quiere decir Dennett con «depende de» cuando escribe: «El éxito de la predicción en psicología popular, como el de toda predicción, depende de que exista algún orden o pauta en el mundo que podamos explotar».

¿Es este tipo de «depende de», como preguntaban en Oxford, el «depende de» de «Que él se presente depende del tiempo que haga»?* No, pues este tipo de dependencia es una cuestión de detectar regularidades predictivamente útiles. Nunca nadie ha detectado regularidades predictivamente útiles, a base de correlacionar objetos aislables de manera independiente, entre una porción de éxito y una porción de orden explotable en el mundo, como nadie podría detectar jamás esa clase de regularidad conectando la riqueza con la posesión de bienes materiales. Los buenos quineanos como Dennett y como yo no podemos hablar, naturalmente, de conexiones «conceptuales por oposición a empíricas», pero sí de explicaciones que sirven o no de algo. «Esa teoría tiene éxito porque llega a algo real» me parece que sirve de tan poco como (para usar un ejemplo de Dennett) «Nos reímos debido a lo hilarante del estímulo».[33]

Yo habría pensado que los mismos impulsos verificacionistas que mueven a Daniel Dennett a decir: «Si no adoptamos un cívico

32. Véase Michael Williams, «Do We (Epistemologists) Need a Theory of Truth?», *Philosophical Topics*, 14 (1986), págs. 223-242, y Arthur Fine, «Unnatural Attitudes: Realist and Instrumentalist Attachments to Science», *Mind*, 95 (1986), págs. 149-179, para una ulterior defensa de la tesis de que se trata de pseudoexplicaciones.

* Alusión a las disquisiciones lexicológicas tan caras a la escuela de filósofos del lenguaje ordinario que dominó Oxford desde mediados de los años cuarenta bajo el magisterio de John L. Austin. [*N. del t.*]

33. Dennett, *Consciousness Explained*, pág. 32.

verificacionismo, tendremos que cargar con toda clase de tonterías: epifenomenismo, zombis, espectros invertidos indiscernibles...»,[34] le llevarían a descartar la idea de «pautas reales por oposición a pautas muy útiles pero meramente aparentes». Pero no es así en absoluto. Aun cuando con frecuencia nos dice que los términos «realista» e «instrumentalista» son demasiado oscuros como para servir de gran cosa, sin embargo no tiene inconveniente en clasificarse a sí mismo como más realista que yo, menos realista que Davidson, y así sucesivamente. Nunca llega a decidir si es que él se instala en delicado equilibrio sobre una valla a uno de cuyos lados están los «irrealistas» como (supuestamente) yo y al otro los «realistas» como (supuestamente) Davidson, o bien desea contribuir (como lo deseo yo) a derrumbar la valla negándose a usar la distinción misma «irrealista-realista». Él se sienta, por así decir, sobre una meta-valla.

Los pragmatistas como yo opinamos que, una vez que dejamos de pensar en las creencias verdaderas como representaciones de la realidad y en su lugar las vemos, con Bain y Peirce, como hábitos de la acción, ya no queda otro uso de «real» que no sea el de epíteto honorífico sin valor informativo ni explicativo: una palmada en la espalda a las pautas en las que hemos dado en confiar. Consecuentemente, tampoco queda uso para «a los ojos solamente del espectador» (frase que Dennett, ¡vaya por Dios!, pone en boca mía).[35] Yo pensaba que nuestro común fervor verificacionista llevaría a Dennett a coincidir conmigo en estos puntos. Pero no es así en absoluto. En lugar de ello, a la pregunta «¿Son reales los dolores?», nos responde: «Son tan reales como los cortes de pelo y los estatus sociales y las oportunidades y las personas, pero ¿cuánta realidad es ésa?».

Nadie preguntaría «¿cuánta realidad es ésa?» a menos que tuviera en mente un contraste peyorativo entre cosas *realmente* reales y cosas que no son (como lo expresaba Royce) «tan condenadamente reales». Dennett tiene en mente algo de ese tipo: la contraposición reichenbachiana entre *illata* y *abstracta*. Cortes de pelo, dolores y personas[36] son para Dennett como centros de gravedad —que presumiblemente se parecen en ser todos ellos *abstracta*—. En esto difieren de los electrones, que gozan del estatuto de *illata*. No he visto nunca a Dennett hacer uso de esa distinción

34. Ibíd., pág. 246.
35. Dennett, «Real Patterns», pág. 50.
36. Dennett, *Consciousness Explained*, pág. 246.

abstracto-concreto salvo para responder a preguntas sobre sus compromisos ontológicos.[37] Pero si uno adopta la «actitud ontológica natural» de Fine, como Dennett y yo hacemos, entonces no debería responder a tales preguntas. La persona con esa actitud no *tiene* «compromisos ontológicos» y no habla nunca, como todavía hace Dennett, del «mobiliario del mundo físico». Una vez que ha terminado de anticipar y comprender el mundo, ya no siente el impulso de abordar un nuevo tópico —la ontología— o de marcar contrastes peyorativos entre las diversas herramientas (por ejemplo, entre centros de gravedad y electrones) que ha estado usando.

¿En qué viene a parar la diferencia entre un *illatum* y un *abstractum*?[38] En «Real Patterns» dice Dennett que «los *abstracta* son definibles en términos de fuerzas físicas y otras propiedades».[39] Esto entronca con un pasaje de Reichenbach citado en *La actitud intencional* donde se dice que «la existencia de *abstracta* es reductible a la existencia de *concreta*» porque «las inferencias hacia los *abstracta*» son «equivalencias, no inferencias probabilísticas».[40] En otro lugar Reichenbach se refiere a los *abstracta* como «combinaciones de *concreta*», y cita «prosperidad» como ejemplo de un término que «se refiere a una totalidad de fenómenos observa-

37. Véase, por ejemplo, *The Intentional Stance*, donde invoca la noción de *abstracta* al hilo de su afirmación de que las creencias no le parecen «parte del "mobiliario del mundo físico"» y que las atribuciones de creencias son «*verdaderas* sólo si las dispensamos de determinado estándar familiar de literalidad» (pág. 72). Como creo que Dennett se vería acuciado a explicar qué estándar es ése, me gustaría que se protegiera de las preguntas sobre sus opiniones ontológicas diciendo, como haría yo, que ya no tiene opiniones de esa índole. Quienquiera que, como dice Nietzsche, haya «olvidado activamente» el gastado credo en que ha sido criado ya no volverá a tener nunca convicciones teológicas; quienquiera que olvide activamente la distinción quineana entre notaciones canónicas y meramente funcionales ya no volverá a tener compromisos ontológicos.

38. Durante un tiempo creí que Dennett distinguía los *abstracta* del «mobiliario del mundo físico» por la incapacidad de aquéllos para funcionar como causas. Pero, si alguna vez entendió la distinción de esa manera, ya no parece inclinado a seguir haciéndolo. En «Real Patterns» dice que, «si uno encuentra una pauta predictiva como la recién descrita [una pauta que te ayuda a anticipar el mundo], ha descubierto *ipso facto* un poder causal» (pág. 43n.). Ahora parece inclinado a concederle poder causal a cualquier cosa que aparezca en una explicación predictivamente útil, incluida una creencia o un centro de gravedad (como en «El avión se estrelló porque la estampida de los pasajeros hacia el bar alteró su centro de gravedad»).

39. Dennett, «Real Patterns», pág. 28.

40. Dennett, *The Intentional Stance*, pág. 53n.

bles... [y] es usado como una abreviatura que resume todas esas observaciones en sus interrelaciones».[41] Por el contrario, prosigue Reichenbach, los *illata* inobservables como los electrones «no son combinaciones de *concreta*, sino entidades separadas inferidas a partir de ellos y cuya existencia hacen meramente probable».

Reichenbach pone en juego dos distinciones como si fueran coextensas. Primero, está la distinción entre los referentes de expresiones cuyo uso conoces tan pronto como se te proporciona una definición rápida y concisa expresada en su mayor parte en términos de observables y relaciones matemáticas —expresiones como «el centro de gravedad de la máquina de escribir» o «el centro de los calcetines perdidos de Dennett»— y expresiones como «electrón», «creencia», «dolor», «persona» y «gen». Éstas últimas sólo puedes aprender a usarlas si le coges el tino a todo un minijuego de lenguaje.[42] Segundo, está la distinción entre expresiones cuyos referentes son tales que «su existencia es reductible a la existencia de *concreta*» y expresiones cuyos referentes no lo son. La primera distinción es pedagógica, la segunda metafísica.

Nosotros, los holistas posquineanos y post-*Investigaciones Filosóficas*, no nos sentimos tan cómodos como Reichenbach con la segunda de esas distinciones. El problema está en que «referente de una expresión cuya existencia es reductible a la existencia de observables» suena claro sólo en la medida en que uno crea que dispone de condiciones necesarias y suficientes para la aplicación de las expresiones. En el mejor de los casos, uno tiene tales condiciones solamente para expresiones que posean definiciones concisas y rápidas en términos de observables (como «el centro de los calcetines perdidos de Dennett»), y siempre y cuando no entre en disquisiciones sobre qué cuenta como observable.

En tiempos de Reichenbach, parecía obvio que definibilidad y estatuto ontológico tenían algo que ver entre sí. Pero ahora ya no. Dennett no tiene licencia para echar mano de la distinción *illatum-abstractum* de Reichenbach en su parte metafísica, sino sólo en la pedagógica (la que solíamos denominar «semántica»). Pero ésta, por sí misma, no puede echarle una mano a él. Pues dolores, personas y creencias (de los cortes de pelo no estoy seguro) no son entidades de las que uno pueda aprender a hablar sólo con que le den

41. Véase Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1951, pág. 263 (trad. cast.: *La filosofía científica*, México, FCE, 1985).

42. Recuérdese la distinción de Putnam entre «conceptos de criterio único» y «conceptos racimo», una distinción algo borrosa pero suficiente para estos efectos.

definiciones concisas y rápidas. Desde un punto de vista pedagógico, las creencias se parecen mucho más a los electrones que a los centros de calcetines perdidos.

Dennett intenta decirnos que es tan tonto preguntar si las creencias son reales como preguntar si es real su centro de calcetines perdidos. Estoy totalmente de acuerdo, pero no por las razones de Dennett. Mi razón es que es tonto preguntar si es real *cualquier cosa*, por oposición a preguntar si es útil hablar de ella, si es localizable espacialmente, o espacialmente divisible, o tangible, o visible, si se identifica con facilidad, si está hecha de átomos, si es buena para comer, etc. Una vez adoptada la actitud ontológica natural, la realidad aparece como una rueda que no desempeña ningún papel en mecanismo alguno. Lo mismo cabe decir de la decisión de ser o no ser «realista acerca de» algo. Y otro tanto de la decisión respecto a qué posición ocupar en el espectro que describe Dennett (con el realismo a prueba de bombas de Fodor en un extremo y lo que él denomina, qué le vamos a hacer, el «irrealismo extrasuave de Rorty» en el otro). En mi opinión, Dennett debería desistir de su afirmación de haber encontrado «una forma suave e intermedia de realismo», el *juste milieu* de ese espectro. En lugar de ello, tendría que despachar tal espectro como una de esas cosas de las que no es útil hablar: una de esas metáforas que, como las que conforman la imagen del teatro cartesiano, parecían prometedoras pero han resultado crear más problemas de los que resuelven.[43]

¿Por qué me detengo tanto en estas disquisiciones sobre cómo usa Dennett, y cómo debería usar, las palabras «real» y «realismo»? ¿Por qué no me muestro tan indolente como el propio Dennett con el modo que tiene él de sentarse en la valla metaontológica? Ante todo porque me gustaría convencerle de que todas las razones que tenemos para librarnos de una imagen de la mente cautivadora pero problemática, el teatro cartesiano, son también razones para librarnos de una imagen cautivadora pero problemática de la investiga-

43. Véase la introducción a mi *Objetividad, relativismo y verdad* para una enunciación más amplia de este intento de seguir a Fine hacia una posición más allá del realismo y el antirrealismo. Propongo allí que abandonemos nociones como «materia objetiva» [«fact of the matter»], «bivalencia» y «realidad determinada» por razones del mismo tipo que las que llevaron a Quine a abandonar nociones como «analiticidad», «sinonimia», «regla semántica», etc. Otra manera de plantear este punto sería diciendo que el tipo de «realidad determinada» que posee un centro de gravedad es toda la realidad determinada que un objeto puede en todo caso tener. Pedir una mayor determinación es rendirse a la ambición de trascendencia.

ción humana: penetrar el velo de las apariencias. Todas las razones que podrían llevarle a uno a escribir un libro entero que desarrolla un nuevo juego de metáforas para hablar de la conciencia lo son también para escribir otro que ofrezca un nuevo juego de metáforas con las que hablar de la meta de la ciencia, reemplazando así las que describen el «proyecto de la investigación pura» cartesiano —un libro como *La reconstrucción de la filosofía* de Dewey, por ejemplo—. Pienso, en una palabra, que el «verificacionismo cívico» de Dennett peca de un ligero *exceso* de civismo. Se detiene antes de la meta por mor de lo que se me antoja una mal entendida cortesía hacia un enemigo medio derrotado.

Yo disfruto con la metafilosofía de un modo que Dennett no parece compartir. Por eso en la segunda sección de este ensayo he intentado recubrir de elevada retórica metafilosófica su crítica a los «nuevos misterianos» como Nagel.[44] La retórica de los adeptos al misterio como Nagel, McGinn y Gabriel Marcel —de los antiverificacionistas que aman la inefabilidad— debería en mi opinión contrarrestarse con otra igual y de signo opuesto que denuncie la idea misma de inefabilidad. Dicha retórica debería hacer lo que en su día hicieron los positivistas: lograr que el verificacionismo parezca emocionante, lleno de encanto y, en suma, exactamente como los tiempos demandan. No deberíamos ser tan cívicos como para dejar esa clase de retórica exclusivamente en manos de nuestros adversarios.

El tipo de retórica que recomiendo está de hecho insinuada en el párrafo final de *La conciencia explicada*. Es uno de mis pasajes favoritos, pues en él Dennett resiste a pie firme la tentación natural de anunciar que por fin él ha captado correctamente la conciencia —la ha representado exactamente, ha percibido rectamente sus rasgos intrínsecos—. En lugar de esto, afirma que todo lo que ha hecho en su libro «es sustituir una familia de metáforas y de imágenes por otra». Y dice acto seguido que «las metáforas no son "simples" metáforas; las metáforas son las herramientas del pensamiento».

Yo habría deseado que diera un paso más para añadir que tales herramientas son todo lo que la investigación podrá jamás suministrar, porque la investigación nunca es «pura» en el sentido del «proyecto de investigación pura» de Williams. Es siempre una cuestión de procurarnos algo que queremos. ¿Qué queremos de una teoría de la conciencia? No que nos sea revelada la naturaleza intrínseca de la conciencia (como sugeriría la metáfora de la ciencia y la filosofía aunando sus fuerzas para rasgar el velo de las apariencias),

44. Para dicha crítica, véase Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, págs. 5-7.

sino que alcancemos una manera de hablar que, si se adopta ampliamente, cambiará nuestras intuiciones. ¿Por qué íbamos a querer cambiar nuestras intuiciones? Por las razones kuhnianas habituales: porque nuestras viejas intuiciones están generando demasiadas controversias estériles, demasiadas teorías rebuscadas que remachan epiciclo sobre epiciclo (como el del «contenido estrecho» [«*narrow content*»]), demasiada especulación (como la de Roger Penrose) sobre la necesidad de que se abra una brecha inimaginable-por-el-momento antes de poder tener la esperanza de alcanzar la luz, demasiada cháchara derrotista sobre «los límites de la ciencia». En una palabra, queremos unas cuantas intuiciones nuevas porque las viejas no nos están llevando a ninguna parte.

Los adeptos al misterio piensan, por descontado, que somos nosotros los que no estamos llegando a ningún sitio debido a (y tomo la frase de Colin McGinn) «nuestra propia e incurable indigencia cognitiva», y que los filósofos que se contentan con cambiar de metáforas para liberarse de intuiciones inconvenientes están (como dice Nagel) «hartos del tema y se alegran de quitarse de encima sus problemas», y están «convirtiendo la filosofía en algo menos difícil y más superficial de lo que es». Para Nagel, intentos (como el de Dennett) de cambiar el lenguaje para ayudarnos a olvidar activamente viejas intuiciones problemáticas como síntomas de una rebelión infantil van «en contra del impulso filosófico mismo».[45]

Nagel identifica «el impulso filosófico» con lo que en otros sitios denomina «la ambición de trascendencia». Al hablar en tales términos, está embragando otra marcha en el debate metafilosófico entre Dennett y él. Para mí, eso es muy bueno. Dentro de la tradición de la filosofía analítica, *The View from Nowhere* de Nagel es uno de los poquísimos libros recientes que articulan la sensibilidad moral de su autor y reconocen que la discusión filosófica acabará chocando más pronto o más tarde con los límites que dicha sensibilidad fija. Mi propio sentido de lo que es importante y merece la pena que los seres humanos hagan exige abjurar de la ambición de trascendencia a la que Nagel permanece fiel. Como la cuestión de qué intuiciones considere uno que nos han estado o no conduciendo a algún sitio depende en parte de adónde quiera uno ir, la disposición a retener o abandonar determinadas intuiciones interactúa con la disposición a retener o abandonar determinadas ambiciones. Ni la intuición ni la ambición, sostenemos nosotros los holistas, puede proporcionar un punto arquimédico.

45. Nagel, *The View from Nowhere*, págs. 11-12.

CAPÍTULO 6

ROBERT BRANDOM EN TORNO A LAS PRÁCTICAS Y REPRESENTACIONES SOCIALES

Making It Explicit, de Robert Brandom, y *Mind and World*, de John McDowell, se publicaron ambos en 1994. Son dos libros que ayudan a ver cómo se solapan las opiniones de dos importantes críticos recientes del empirismo: Wilfrid Sellars y Donald Davidson. Estos dos filósofos nunca llegaron a discutir sus respectivas obras, no obstante lo cual se complementan admirablemente entre sí.

Pese a compartir esa deuda con Sellars y Davidson, ambos libros difieren drásticamente el uno del otro. Brandom nos ayuda a narrar una historia sobre nuestro conocimiento de objetos en la cual casi no hay referencia alguna a la experiencia. Lo que hace no es tanto criticar el empirismo como asumir que Sellars ha acabado con él. El término «experiencia» no figura en el índice admirablemente completo del volumen de 700 páginas de Brandom; sencillamente, no se cuenta entre las palabras del libro.

Por el contrario, el libro de McDowell intenta defender el empirismo frente a Sellars y Davidson, concediéndoles a éstos la mayoría de sus premisas pero disintiendo de sus conclusiones. Se puede interpretar que Brandom lleva hasta el final «el giro lingüístico» reformulando el pragmatismo en unos términos que dejan totalmente obsoletas las referencias de James y Dewey a la experiencia. Por su parte, el argumento de McDowell se puede entender como una llamada a impedir que los pragmatistas proscriban de la filosofía el término «experiencia», ya que el precio de su desaparición sería mucho más alto de lo que Sellars, Davidson o Brandom alcanzan a ver.

La posibilidad de que tal desaparición se produzca suscita la cuestión de qué lugar ocupa el empirismo británico en la historia de la filosofía. El pragmatismo norteamericano generalmente se ha venido viendo como parte de la misma tradición empirista a la que también pertenece el así llamado empirismo lógico de Russell, Carnap y Ayer. Para muchos historiadores de la filosofía, la versión del empirismo de los pragmatistas se diferenció de otras simplemente por ser menos atomística en su descripción de lo perceptivamente dado. Empero, a la luz de Sellars y Davidson, se diría que el impulso antidualista y panrelacionista del que surgieron las críticas de James y Dewey al atomismo psicológico de Hume y Mill, cuando se lleva hasta el final, conduce a una visión mucho más radical: una visión que ya no es en absoluto una versión del empirismo.

Mirado retrospectivamente a la luz de la obra de estos dos autores, el empirismo británico bien podría parecer un mero excurso poco afortunado, un movimiento localista y sin importancia cuyo único impacto en la filosofía contemporánea habría sido el de suministrarnos montañas de basura para barrer. Los convencidos por Sellars y Davidson no tienen más remedio que preguntarse si es que los esfuerzos epistemológico-metafísicos de Locke, Berkeley y Hume nos han dejado en absoluto algún poso útil (salvo quizá el protopragmatismo que formuló Berkeley en respuesta a la desafortunada distinción de Locke entre cualidades primarias y secundarias). Lo que dicen tanto Sellars como Davidson se puede interpretar como que el lema de Aristóteles «Nada en el intelecto que no haya estado previamente en los sentidos», citado constantemente por los empiristas, ha sido una manera tremendamente confundente de describir la relación entre los objetos del conocimiento y nuestro conocimiento de ellos.

No obstante, McDowell, aun estando de acuerdo en que ese lema es confundente, piensa que corremos el riesgo ahora de tirar al niño junto con el agua sucia. Tenemos que recuperar la intuición que movió a los empiristas. Él disiente de la propuesta implícita de Brandom de que nos olvidemos sin más de las impresiones sensibles y otros pretendidos contenidos mentales que no pueden hacerse equivaler a juicios. El debate entre McDowell y Brandom está despertando un amplio interés porque está obligando a los filósofos a preguntarse si es que aún nos queda algún uso que dar a la noción de «experiencia perceptiva». Brandom cree que esa noción nunca sirvió de mucho y que su lugar puede ser ocupado por la de «juicios no inferenciales causados por cambios en la condición fisiológica de los órganos sensoriales». Para McDowell, se-

mejante sustitución nos privaría de una importante intuición empirista —intuición que compartían Locke y Aristóteles, si bien es verdad que la formularon pésimamente.

Brandom completa la crítica de Sellars al «Mito de lo Dado» mostrando cómo puede construirse la noción de «representación exacta de la realidad objetiva» con los materiales que obtenemos al captar la de «realizar conexiones inferenciales correctas entre aserciones». Completa el «giro lingüístico» al mostrar que, si entendemos cómo llegaron los organismos a usar un vocabulario lógico y semántico, no necesitaremos dar ninguna explicación ulterior de cómo llegaron a tener mente. Pues tener creencias y deseos para Brandom no es más que jugar a un juego de lenguaje que despliega ese tipo de vocabulario.

McDowell objeta a las conclusiones de Brandom a la vez que acepta muchas de sus premisas. No está de acuerdo en que podamos reconstruir la noción de representación a partir de la de inferencia y piensa que la explicación «inferencialista» de los conceptos que propone Brandom no funciona. Para McDowell, tan importante es aceptar la tesis de Sellars de que algo que carezca de estructura conceptual no puede justificar una creencia, como insistir, *pace* Sellars, en que sucesos mentales que no son juicios pueden justificar creencias. Y así insufla nueva vida a la noción de «experiencia perceptiva» al sostener que dicha experiencia *está* conceptualmente estructurada aun siendo distinta de la creencia que pueda resultar de ella.

La lectura del audaz y original libro de McDowell en paralelo con el de Brandom ayuda a captar en qué situación se encuentra hoy la filosofía anglófona de la mente y del lenguaje. Se puede describir esa situación diciendo que, en tanto que Sellars y Davidson emplean argumentos kantianos para superar los dogmas humeanos que retenían Russell y Ayer, Brandom y McDowell complementan los argumentos kantianos con otros de índole hegeliana. La mayoría de los filósofos angloparlantes sigue sin tomarse en serio a Hegel, pero el nacimiento de lo que Brandom y McDowell denominan su «Escuela de Pittsburgh de neohegelianos» podría forzarles a hacerlo. Pues esa escuela sostiene que la filosofía analítica aún tiene que avanzar desde su momento kantiano a uno ulterior hegeliano.

Comenzaré mi discusión de Brandom citando algunas de las doctrinas sellarsianas y davidsonianas en las que tanto él como yo hemos hallado más inspiración.

A Sellars quizá se le conozca sobre todo por una doctrina que él bautizó como «nominalismo psicológico» y que reza así:

> [...] toda conciencia de tipos, parecidos, hechos, etc., en una palabra, toda conciencia de entidades abstractas —en realidad, toda conciencia incluso de particulares— es un asunto lingüístico.
> [...] El proceso de adquirir el uso del lenguaje no presupone ni siquiera la conciencia de tales tipos, parecidos y hechos pertenecientes a la así llamada experiencia inmediata.[1]

La discusión de Sellars sobre la conciencia en «El empirismo y la filosofía de lo mental» sigue las mismas líneas que la de Wittgenstein sobre la sensación en sus *Investigaciones filosóficas*. Hablando de las sensaciones privadas dice Wittgenstein que «tanto vale una nada como un algo si nada puede decirse de ello». La versión de Sellars de este lema es que una diferencia que no puede expresarse en la conducta no es una diferencia que marque diferencia alguna. El pragmatismo que él comparte con Wittgenstein se puede resumir diciendo: si encuentras a gente que habla de cosas como «sentiencia» [«sentience»], o «conciencia», o «*qualia*», las cuales no parecen estar atadas a ninguna otra, sino que parecen capaces de variar incluso cuando todo lo demás sigue igual, y relacionarse de modo meramente externo con cualquier otra cosa, no hagas caso. O, por lo menos, no lo consideres un tema sobre el que los filósofos tengan que arrojar luz.

El nominalismo psicológico de Sellars prepara el camino de su tesis según la cual, si dispones de un habla semántica, ya tienes toda el habla intencional que necesitas. Pues, como él mismo dice: «Las categorías de la intencionalidad son, en el fondo, categorías semánticas pertenecientes a actuaciones verbales manifiestas».[2] La fuerza de esta tesis reside en que, si llegas a entender cómo fue que comenzamos a usar un vocabulario metalingüístico para comentar y criticar nuestras actuaciones verbales manifiestas, estás entendiendo con ello cómo apareció la intencionalidad. Puedes ver la intencionalidad —la capacidad de tener creencias y deseos—

1. Wilfrid Sellars, «Empiricism and the Philosophy of Mind», sección 29. Este ensayo se reimprimió primero en Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge, 1963, y volvió a publicarse en 1997, junto con un comentario de Brandom, en Harvard University Press (trad. cast.: «El empirismo y la filosofía de lo mental», en W. Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971, págs. 139-209).
2. Sellars, «Empiricism and the Philosophy of Mind», sección 50.

y la racionalidad —el intento consciente de hacer más coherentes tales creencias y deseos— como algo que va emergiendo en el curso del tiempo, de la misma manera que vemos la capacidad de erguirse sobre dos piernas y de empuñar palos como algo que emerge con el transcurso del tiempo. Si aceptas lo dicho por Sellars en los pasajes que he citado, no sólo alcanzarás a vincular la evolución cultural con la biológica tal como Dewey esperaba hacer, sino que lo harás de manera más perspicua y convincente que él.

Aquí el truco no consiste en intentar dar condiciones necesarias y suficientes para oraciones como «La palabra *"red"* se refiere en inglés al color rojo» o «Esa oración en español es acerca de la unión de León con Castilla» a base de describir cómo las usan los conjuntos relevantes de hablantes, que es lo que en su día hizo Carnap. En Sellars no opera un impulso reduccionista, sino terapéutico. La terapia consiste en decir: imagina cómo llegó a usarse la expresión «se refiere a» o «es acerca de», y sabrás entonces todo lo que necesitas saber sobre cómo vino al mundo la referencia, el ser-acerca-de y la intencionalidad. Aquí la analogía pertinente sería con un término como «dinero»: imagina cómo una economía de trueque se transformó en otra en la que se usaba la moneda y el crédito comercial, y entonces sabrás todo lo que necesitas saber sobre cómo apareció el dinero y qué es. No queda ningún misterio para que los filósofos se devanen los sesos. La ilusión de *profundidad* se desvanece —una ilusión causada en este caso por la idea de que sólo las cosas que pueden experimentarse con los sentidos resultan no problemáticas.

Cuando uno se centra en la intencionalidad en lugar de hacerlo en la conciencia, la atención se desvía de las impresiones sensibles no-oracionales —el tipo de cosa que podría provocar el chillido «¡Rojo!» en una cotorra o en un humano— a las creencias y deseos, el tipo de cosa que se expresa en oraciones completas. A su vez, centrarse en la conciencia conduce a la pregunta que intriga a Nagel y a otros defensores de la idea de «*qualia*»: en qué se distinguen las máquinas que responden de manera diferenciada a una gama de estímulos de los animales que hacen lo propio. Para Nagel, hay una cosa llamada «conciencia» de la cual carecen esas máquinas, así como los zombis, y que animales como por ejemplo nosotros sí poseemos. Para Sellars, no está claro que las máquinas carezcan de nada excepto de flexibilidad y complejidad conductual.

Dicho de otro modo, casi todos los filósofos, desde Aristóteles a Hegel y Dewey pasando por Locke, han supuesto que había en los animales no humanos una suerte de cuasiintencionalidad llamada

«sentiencia» que era algo más que una mera capacidad de responder de manera diferenciada. En cuanto a los que negaban esto —como Descartes al sugerir que los animales no humanos podrían no ser más que máquinas complejas—, se pensaba que no eran lo suficientemente simpatéticos con la situación de los perros —criaturas con sentimientos pero sin lenguaje—. La objeción más común al nominalismo psicológico de Sellars es que los bebés y los perros se percatan del dolor —y tienen, por tanto, algún tipo de protoconciencia—, pese a que esa conciencia no puede ser, obviamente, un «asunto lingüístico». Filósofos como Nagel y Searle todavía descartan el nominalismo psicológico únicamente sobre esta base: que Sellars no ha conseguido hacerle un sitio a la sentiencia.

Como afirmo en el ensayo que sigue a éste, McDowell desea resucitar la noción de sentiencia, aun cuando acepta el nominalismo psicológico. En cambio, casi el único pasaje del libro de Brandom en que se menciona la sentiencia reza así:

> Descrito en el lenguaje de la fisiología, nuestro sentir puede resultar virtualmente indiscernible del de las criaturas sin discurso. Pero nosotros no sólo sentimos, también percibimos. Esto es, nuestra respuesta diferenciada a la estimulación sensorial incluye el reconocimiento no inferencial de compromisos doxásticos dotados de contenido proposicional. [...] Nuestros primos mamíferos, nuestros ancestros primates y nuestras crías neonatas —que son criaturas sentientes y dotadas de propósitos, pero no de discurso— son interpretables como seres que perciben y actúan *sólo en un sentido derivado.* Un intérprete puede dar sentido a lo que hacen atribuyéndoles estados intencionales dotados de contenido proposicional, pero la captación por el intérprete de tales contenidos y de la significación de tales estados deriva de su dominio de las prácticas, más ricas, del dar y pedir razones.[3]

Desde la perspectiva de Brandom y Sellars, la diferencia entre animales complejos como los perros y máquinas complejas como los ordenadores, por un lado, y animales simples como las amebas y máquinas simples como los termostatos, por otro, es sencillamente que trae cuenta describir a los primeros teniendo creencias y deseos pero no así a los segundos. Podemos predecir y explicar mejor la conducta de perros y ordenadores sobre la base de tal descripción que sin ella. De modo que hacemos lo que Dennett llama

3. Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, pág. 276; la cursiva es mía.

«adoptar la actitud intencional» hacia esas entidades de conducta más compleja. No se gana mucho adoptando la actitud intencional hacia las amebas y los termostatos, pero podemos hacerlo si nos apetece.

Para los pragmatistas, la pregunta que acecha a Thomas Nagel y John Searle —«Sí, pero ¿realmente *tienen* los ordenadores creencias y deseos?»— no se plantea. Pues la cuestión de la utilidad de un vocabulario no difiere en nada de la cuestión en torno a la real posesión de las propiedades significadas por los términos descriptivos del mismo. Los pragmatistas coinciden con Wittgenstein en que no hay manera de meterse entre el lenguaje y su objeto. La filosofía no puede responder a la pregunta: ¿está en concordancia nuestro vocabulario con el modo de ser del mundo? Sólo puede responder a: ¿podemos relacionar entre sí de un modo perspicuo los diferentes vocabularios que usamos, y disolver con ello los problemas filosóficos que parecen surgir en aquellos puntos en que saltamos de un vocabulario a otro?

Para mí Sellars y Brandom son pragmatistas, porque considero el nominalismo psicológico como una versión de la doctrina pragmatista según la cual la verdad es cuestión de utilidad de las creencias y no de relación entre piezas del mundo y piezas del lenguaje. Si nuestra conciencia de las cosas es siempre un asunto lingüístico, si Sellars tiene razón en que no podemos chequear nuestro lenguaje utilizando nuestra conciencia no lingüística, entonces la filosofía no podrá nunca ser más que una discusión en torno a la utilidad y compatibilidad de las creencias —y, más en particular, en torno a los diferentes vocabularios en los que éstas están formuladas—. No hay ninguna autoridad a la que apelar para legitimar el uso de un vocabulario fuera de la conveniencia para los propósitos humanos. No tenemos deberes hacia nada no humano.

Brandom expresa este punto diciendo que el trabajo de la filosofía es hacer explícitas nuestras prácticas, lingüísticas y de otro tipo, y no juzgarlas a la luz de normas que residen fuera de ellas. Considera fundamental para su posición metafilosófica el argumento de Wittgenstein del regreso infinito contra la posibilidad de apelar a tales normas externas. «Las teorías pragmáticas de las normas se distinguen de las platónicas en que tratan como fundamentales las normas *implícitas* en las *prácticas* y no las normas *explícitas* en los *principios.*»[4] No hay modo de que los seres humanos puedan ir más allá de sus propias prácticas excepto soñando prác-

4. Ibíd., pág. 23; véanse también las págs. 77 y 629.

ticas mejores, ni modo de juzgar como mejores esas nuevas prácticas salvo por referencia a sus diversas ventajas para diversos propósitos humanos. Decir que la tarea de la filosofía es hacer explícitas las prácticas humanas más bien que legitimarlas por referencia a algo más allá de ellas es decir que no hay autoridad, más allá de la utilidad, a la que podamos apelar respecto de dichos propósitos.

Hasta aquí, de momento, por lo que hace a Sellars y el nominalismo psicológico. Paso ahora a Davidson. La doctrina filosófica de Davidson más fértil y más chocante es su tesis de que la mayoría de nuestras creencias, la mayoría de las creencias de cualquier usuario de un lenguaje, tienen que ser verdaderas. Es también su doctrina más controvertida, pero la elijo porque pienso que exponerla es una buena manera de sacar a la luz la contribución principal de Davidson a la filosofía de la mente y del lenguaje: su insistencia en que la idea de «representación exacta de la realidad» es tan prescindible como las de «sentiencia», «experiencia» o «conciencia».

Tal como yo le interpreto, Davidson hace por la idea misma de representación lo que Sellars por la idea misma de experiencia. Exactamente del mismo modo que Sellars se deshace de la pregunta «¿Cuál es la relación entre la experiencia y el conocimiento?» sustituyendo las experiencias por creencias adquiridas de forma no inferencial, Davidson se deshace de la pregunta «¿Cómo sabemos que nuestro conocimiento representa con exactitud el mundo?» sustituyendo las creencias consideradas como representaciones por creencias consideradas como estados atribuidos a personas con vistas a explicar su comportamiento. Estas dos jugadas terapéuticas son otras tantas incitaciones a cambiar las prácticas lingüísticas de los filósofos, sugiriendo que nada vamos a perder con el cambio excepto la atadura a los problemas filosóficos tradicionales.

En un ensayo titulado «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», Davidson afirma:

> Una recta comprensión del habla, creencias, deseos, intenciones y otras actitudes proposicionales de una persona lleva a la conclusión de que la mayoría de las creencias de una persona tienen que ser verdaderas, y por tanto hay la presunción legítima de que cualquiera de ellas, si es coherente con la mayoría de las otras, es verdadera.[5]

5. Donald Davidson, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en Ernest LePore (comp.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986, pág. 314.

Davidson resume esto como la doctrina de que «la creencia es verídica en su naturaleza».

Si uno entiende las creencias verdaderas como representaciones exactas de algo que seguiría siendo lo que es aun cuando nunca fuera representado adecuadamente en lenguaje humano alguno, entonces esta tesis le parecerá paradójica. Pero si considera las creencias como estados atribuidos a un organismo o a una máquina con el fin de explicar y predecir su comportamiento, entonces se encontrará a sí mismo coincidiendo con Davidson en que:

> No podemos, en general, identificar primero las creencias y los significados y preguntar después qué es lo que los causa. La causalidad desempeña un papel indispensable en la determinación del contenido de lo que decimos y creemos. Nos puede llevar a reconocer esto el adoptar, como hemos hecho, el punto de vista del intérprete.[6]

Adoptar ese punto de vista equivale a interesarse por lo que las personas creen, no porque queramos medir sus creencias en función de lo que éstas pretenden representar, sino porque queremos habérnoslas con la conducta de esas personas. Habérnoslas con su conducta puede significar desestimar sus creencias por insuficientemente coherentes con las nuestras, pasando entonces a tratarlos como tratamos a los desinformados y a los incultos. O puede significar mezclar las nuestras con las suyas en el curso de una instructiva conversación. O, en el caso más interesante, puede significar ser convertidos a una nueva *Weltanschauung* por aquéllos con quienes hemos estado conversando, lo que implica un cambio bastante radical de las metas propias.

El coherentismo de Davidson equivale a la tesis de que la decisión entre estas alternativas nunca es una cuestión de comparar las creencias de esas personas con no creencias, poniendo así a prueba la exactitud de la representación. Es siempre una cuestión de ver cuánta coherencia es posible entre los nuevos y los viejos candidatos a creencias.

Dicho en los términos de «prácticas sociales» que Brandom prefiere, las decisiones en torno a la verdad y la falsedad siempre son una cuestión de volver más coherentes las prácticas o de desarrollar prácticas nuevas. Dichas decisiones nunca nos exigen que chequeemos nuestras prácticas empleando una norma que no está implícita en otra práctica alternativa, real o imaginada. Davidson coincide

6. Ibíd., pág. 317.

con Sellars en que la búsqueda de la verdad no puede llevarnos más allá de nuestras propias prácticas hacia lo que Sellars denominó «un *arjé* más allá del discurso». Tan sólo puede ser la búsqueda de un discurso que funcione mejor que los anteriores, un discurso vinculado a aquéllos anteriores por el hecho de que la mayoría de las creencias sostenidas por cualquier participante en él deben ser verdaderas.[7]

El deseo de Brandom es completar los detalles del argumento de Davidson según el cual captar la distinción entre creencia verdadera y falsa es algo que «sólo puede surgir en el contexto de la interpretación, que es el único que nos empuja a la idea de una verdad objetiva, pública».[8] Coincide con Davidson en que primero viene la interpretación y luego la objetividad —en que la distinción entre acuerdo intersubjetivo y verdad objetiva es ella misma nada más que uno de los dispositivos que utilizamos para mejorar nuestras prácticas sociales—. Pero piensa que los davidsonianos deberían ser más tolerantes con nociones como «representación» y «correspondencia con la realidad».

La actitud de Brandom hacia esas nociones es análoga a la que adopta McDowell hacia la de «experiencia». Así como McDowell piensa que se puede ser un nominalista psicológico y seguir creyendo que hay algo verdadero e importante en el empirismo, así también para Brandom se puede ser un buen pragmatista y un buen davidsoniano y seguir pensando que hay algo verdadero en la teoría de la verdad como correspondencia y en la distinción entre realidad y apariencia. Ése es el meollo del capítulo 8 de su libro, que lleva por título «La atribución de actitudes proposicionales: la ruta social desde el razonar al representar».

A este respecto, Brandom es a Davidson como McDowell es a Sellars. Los dos piensan que un distinguido predecesor suyo ha te-

7. Véase la observación de Davidson de que no «comprendemos la noción de verdad, en cuanto aplicada al lenguaje, con independencia de la noción de traducción» («On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pág. 194 [trad. cast.: «De la idea misma de un esquema conceptual», en *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1995]). Compárese con la tesis de Sellars de que «los enunciados semánticos de la variedad Tarski-Carnap no afirman relaciones entre ítem lingüísticos y extralingüísticos» (*Science and Metaphysics*, Londres, Routledge, 1968, pág. 82), sino que relacionan ítem lingüísticos que sabemos cómo manipular, elementos de un lenguaje ya conocido, con otros ítem lingüísticos. (Véase también «Empiricism and the Philosophy of Mind», sección 31.)

8. Véase Brandom, *Making It Explicit*, págs. 152-153.

nido la desgraciada tentación de arrojar al niño junto con el agua sucia. Brandom quiere recuperar la «representación» y McDowell quiere recuperar la «experiencia perceptiva». Por tanto, no deja de ser natural que ambos sientan dudas ante mi propia versión del pragmatismo: una versión que se complace en tirar por la borda tanta tradición filosófica como sea posible y que sostiene que los filósofos ejercen su principal función social sólo cuando se dedican a alterar, en vez de reconciliar, las intuiciones. A los ojos de Brandom y McDowell, soy una especie de *enfant terrible* entrado en años que, al retransmitir las opiniones de Sellars y Davidson en unos términos innecesariamente antiintuitivos, está haciendo más difícil de lo necesario su asimilación.

A continuación, voy a resumir en primer lugar el tratamiento que hace Brandom de la objetividad y de la representación. Después, discutiré las ventajas relativas de abandonar y de conservar la noción de representación.

El punto de vista de Davidson sobre la representación es simple y descalificador: «Las creencias son verdaderas o falsas, pero no representan nada. Es bueno librarse de las representaciones, y con ellas de la teoría de la verdad como correspondencia, porque es el pensar que existen representaciones lo que engendra pensamientos relativistas».[9] El punto de vista de Brandom es más complejo:

> La tarea principal [del capítulo 8] es explicar la dimensión *representacional* del pensamiento y del habla. [...] La línea de explicación representacionista, dominante desde el siglo XVII, presenta de partida en términos representacionales la posesión de contenido proposicional. [...] Tal aproximación es objetable si se pretende que con una explicación en esos términos puede uno atrapar de manera independiente lo que se expresa en el uso declarativo de las oraciones —como si uno pudiera entender las nociones de estados de cosas o de condiciones de verdad antes de haber entendido qué es afirmar o juzgar—. Pero la tradición semántica representacionista incorpora una intuición innegable: cualquier cosa que posea contenido proposicional tiene necesariamente ese aspecto representacional; nada que no lo tuviera sería reconocible como expresión de una proposición.[10]

9. Donald Davidson, «The Myth of the Subjective», en Michael Krausz (comp.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1989, págs. 165-166 (trad. cast.: «El mito de lo subjetivo», en Donald Davidson, *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1992, págs. 51-71).

10. Brandom, *Making It Explicit*, págs. 495-496.

Para captar lo que está diciendo Brandom es importante darse cuenta de que, para él, llamar verdadera a una creencia no es describir una propiedad que la creencia tiene. No es, *a fortioti*, imputarle la propiedad de corresponderse con la realidad. Brandom piensa que «la metafísica clásica de las propiedades de la verdad interpreta erróneamente lo que uno hace al suscribir una afirmación como un *describirla* de determinada manera especial».[11] Para Brandom, llamar «verdadera» a una afirmación de nuestro interlocutor es simplemente suscribirla, no decir algo sobre su relación con la realidad no lingüística. De modo que puede coincidir sin reservas con Davidson en que la mayor parte de nuestras creencias tienen que ser verdaderas, si ello no significa otra cosa que el que la traducción y la conversación exigen que los interlocutores suscriban la mayoría de las creencias del otro (no digamos ya las propias).

Ésta es una aproximación a las atribuciones de verdad inequívocamente pragmatista. Pero según Brandom es compatible con decir que «los objetos, y el mundo de hechos que los comprende, son lo que son al margen de lo que nadie piense que son».[12] Esta última afirmación está en conflicto con una opinión que considero básica para el pragmatismo, la de que nada tiene propiedades intrínsecas, que no hay, como dice Nelson Goodman, un modo de ser del mundo. Brandom piensa que «el pensamiento y el habla nos proporcionan un contacto perspectivo con un mundo no perspectivo».[13] Para Nietzsche, Dewey y Goodman, hasta el final sólo hay perspectivas, pero para Brandom parece haber algo más.

Tal parece, pero puede que la apariencia sea ilusoria. Brandom no sugiere en ningún momento que la investigación vaya a converger algún día en ese mundo no perspectivo. Al contrario, insiste en que todos y cada uno de los contactos con él serán perspectivos, estarán determinados por algún conjunto históricamente contingente de necesidades e intereses humanos. Brandom no está diciendo que exista, *pace* Goodman, un modo de ser del mundo. Está diciendo que la idea de algo así es esencial a nuestras prácticas lingüísticas. Lo que hace es, según él mismo dice:

> reinterpretar la objetividad como un tipo de *forma* perspectiva, en lugar de como un *contenido* no perspectivo. Lo que todas las prácticas discursivas comparten es *que* hay una diferencia entre lo que es objetivamente correcto en relación con la aplicación de conceptos y lo que

11. Ibíd., pág. 515.
12. Ibíd., págs. 594-595.
13. Ibíd, pág. 594.

meramente se toma por tal, y no *qué* diferencia es ésa —la estructura, no el contenido.[14]

Brandom, como Davidson —y a diferencia de Peirce, Putnam y Habermas—, no se compromete a definir «verdadero» en términos epistémicos. Siguiendo el consejo de Davidson, no intenta definir «verdadero» por referencia a «lo que toman por verdadero todos los miembros de una comunidad, o los expertos de una comunidad, o lo que tomarán siempre por verdadero, o lo que tomarán por verdadero bajo ciertas condiciones ideales de investigación».[15] Tal como sigue diciendo: «No hay una perspectiva a vista de pájaro por encima del fragor de afirmaciones en pugna desde la que poder identificar aquéllas que merecen prevalecer, *ni desde la que formular siquiera las condiciones necesarias y suficientes para tal merecimiento*».[16]

La primera vez que leí su libro, me pareció que Brandom, al volver respetables las nociones de «representación», «hecho» y «hacer verdadero», estaba abandonando un terreno que había costado mucho ganar. Era porque me había acostumbrado al repudio de Davidson de tales nociones. Ya no estoy seguro sobre este punto, y me inclino a pensar ahora que Brandom y Davidson están prácticamente de acuerdo en todo y que se limitan a utilizar estrategias retóricas diferentes para hacer valer esencialmente lo mismo. Pero la retórica importa, especialmente si uno entiende la tradición pragmatista, como es mi caso, no meramente como un deshacer pequeños entuertos que dejaron tras de sí los grandes filósofos muertos, sino como una contribución a un cambio, de dimensión histórica mundial, en la autoimagen de la humanidad.

Considérese la cuestión de si existen cosas tales como los hechos que hacen verdaderas las oraciones verdaderas. Según Davidson, una de las grandes contribuciones de Tarski fue mostrar cómo podemos evitar la noción de hechos. Davidson piensa que no hay necesidad de hablar de verificantes [*truth maker*] de ningún tipo y que hacerlo resulta sumamente confundente. Brandom cree que se trata de algo inocuo, y dice alegremente cosas que a Davidson le pondrían los pelos de punta. Por ejemplo:

14. Ibíd., pág. 600.
15. Ibíd.
16. Ibíd., pág. 601; el subrayado es mío.

> [L]os hechos no lingüísticos podrían ser en buena medida los que son aun cuando nuestras prácticas discursivas fueran muy diferentes (o no existieran en absoluto), pues qué afirmaciones son verdaderas no depende de que sean afirmadas por nadie. Pero nuestras prácticas discursivas no podrían ser las que son si los hechos no lingüísticos fueran diferentes.[17]

O también, Davidson piensa que una buena razón para no hablar nunca de representaciones es que el hacerlo favorece el que hablemos de relativismo y, por ende, alienta los intentos de derrotar al relativismo cultivando lo que filósofos como Michael Devitt y Crispin Wright llaman «nuestras intuiciones realistas» —ese sentido de estar comprometidos a captar *correctamente* algo ahí fuera, algo que existe independientemente de nuestros humanos intereses y necesidades—. Brandom, en una réplica aún no publicada a mis dudas sobre su libro, afirma que «una empresa central de [su] libro es de índole antirrelativista: ofrecer una explicación de en qué consiste estar comprometido con que la corrección de nuestras afirmaciones responde a cómo *son* realmente las cosas, y no a cómo *entiende* alguien o todo el mundo que son». Sigue diciendo que «nuestro uso de atribuciones *de re* a las actitudes proposicionales» expresa nuestro

> compromiso no relativista con que determinado modo de hablar es *una manera mejor* de hablar sobre lo que realmente existe: [por ejemplo, cuando decimos cosas como] «Ptolomeo afirmaba *de* las trayectorias orbitales de los planetas que eran el resultado del movimiento de las esferas cristalinas».

Creo que la respuesta de Davidson a los pasajes de Brandom que acabo de citar sería más o menos ésta: Claro que no debemos pensar que nuestras afirmaciones responden a cómo entiende alguien o todo el mundo que son las cosas, pero tampoco debemos creer que responden a cómo son realmente. La alternativa es entenderlas como *acerca de* las cosas, pero no *respondiendo a* nada, ya sean objetos u opiniones. El ser-acerca-de es todo lo que necesitas para la intencionalidad. Responder a las cosas es aquello que la desafortunada noción de representar añade a la inocua de ser-acerca-de: es lo que distingue a los honrados inferencialistas como tú y como yo de los malvados representacionistas. Pues, mientras se diga que nuestras creencias responden a algo, querremos oír

17. Ibíd., pág. 331.

más sobre cómo funciona ese responder, y lo que la historia de la epistemología sugiere es que no hay nada que decir al respecto. El ser-acerca-de, como la verdad, es indefinible, y aquí paz y después gloria. Pero «responder» y «representar» son metáforas que están pidiendo a gritos su ulterior definición, su literalización.

Sea o no ésta la respuesta que daría Davidson, es la que doy yo. Me parece que cuando Brandom dice estar ofreciéndonos un punto de vista no relativista, está haciendo como Kant cuando decía que él no era un escéptico sino un realista empírico. Muchos lectores de Kant, incluyendo a Hegel, decidieron que «idealismo trascendental» no era más que una manera rebuscada de denominar lo que hasta entonces solía llamarse «escepticismo». Brandom afirma que no es relativista, pese a que la objetividad en la que él cree es «una especie de forma perspectiva, más que un contenido no perspectivo». Pero aquéllos de sus lectores que están habituados a usar «relativista» como un dicterio van a insistir en que ser relativista consiste precisamente en negar la existencia de un contenido no perspectivo. Pasar de «acerca de *X*» a «que responde a *X*» es como cuando Kant pasa de «no ilusorio» a «empíricamente real»; un salto que no les da a sus críticos la noción enfática de realidad que pedían.

Brandom pretende llegar desde la comparación peyorativa que se expresa en atribuciones *de re* del tipo «Ella cree *de* una vaca que es un ciervo» a la distinción tradicional entre apariencia subjetiva y realidad objetiva. A mí me parece que tales comparaciones peyorativas nos proporcionan solamente una distinción entre herramientas mejores y peores para manejar la situación de que se trate —la vaca, los planetas o lo que sea—. No nos dan una distinción entre descripciones más y menos exactas de lo que la cosa es realmente, en el sentido de lo que ella es enteramente por sí misma, al margen de todo tipo de utilidades que las herramientas humanas puedan tener para los humanos propósitos. Mas sólo ese último sentido de «lo que es realmente» satisfará a quienes preocupa el relativismo. Lo que Brandom llama «la distinción fundamental de perspectivas *sociales* entre los compromisos que uno *atribuye* a otro y los que uno *asume* para sí mismo» a mí me proporciona una distinción entre tus herramientas, malas, y las mías, mejores. Pero dudo de que nos proporcione una distinción entre mi representar la realidad con exactitud y tu representarla defectuosamente.

Puedo reformular mis dudas de otro modo atendiendo a la descripción que da Brandom del «progreso intelectual» como un «hacer cada vez más afirmaciones verdaderas sobre las cosas que real-

mente están ahí para ser expresadas y pensadas». Yo veo el progreso intelectual como el desarrollo de herramientas cada vez mejores para fines cada vez mejores —mejores a nuestro juicio, naturalmente—. Los filósofos como Searle, que encuentran intolerable la descripción de Kuhn del progreso científico, insisten en que sólo estamos haciendo un genuino progreso intelectual si nos acercamos cada vez más al modo en que las cosas son en sí mismas. El perspectivismo de Brandom le impide usar el giro «en sí mismas», pero su expresión «cada vez más afirmaciones verdaderas sobre las cosas que realmente están ahí» es un flirteo con algo del estilo de la «perspectiva a vista de pájaro por encima del fragor de afirmaciones en pugna» ya rechazada por él.

Resumiendo, me huelo que Brandom, como Kant, se esfuerza en exceso en encontrar un compromiso dentro de una disputa que no los admite, con lo que al final se queda sin el santo y sin la limosna. Cuando dice que «la preocupación por captar correctamente las cosas está incorporada en cualquier práctica que genere normas conceptuales que trascienden lo disposicional» [*disposition-transcendent conceptual norms*], los realistas agresivos como Searle leerán «captar correctamente las cosas» de una manera, en tanto que los pragmatistas simpatéticos como yo lo leeremos de otra. Es difícil verter vino nuevo en odres viejos sin confundir a la clientela.

Por lo que a mí respecta, quiero interpretar la afirmación de que Copérnico captó bien lo que Ptolomeo había captado en su mayor parte mal (los planetas), o de que san Pablo captó bien lo que Aristóteles captó en su mayor parte mal (la virtud), como una afirmación en torno a la mayor idoneidad de los mencionados en primer lugar con miras a los diversos propósitos a los que yo deseo servir. Pero las personas que se preocupan del realismo *versus* el antirrealismo —cosa que yo no hago, pero sí la inmensa mayoría de filósofos angloparlantes— se sentirán estafados si piensan que eso es *todo* lo que Brandom tiene en mente.

Una manera de presentar la cuestión es volver a las palabras que puse antes en boca de Davidson y decir sin más que hay que dejar de hablar de una vez por todas de «responder», evitando así tener que elegir entre responder a personas y responder a lo que no son personas. Mientras esta alternativa siga abierta, uno contará como defensor de la objetividad meramente con que niegue, como hace Brandom, que la verdad pueda identificarse con lo que las personas creen en determinadas condiciones. Pero cuando entonces Brandom añade que él identifica la verdad con responder a lo que no son personas, los realistas como Searle le preguntarán

cómo sabe que les está dando a esas no personas las respuestas que esperan y merecen.

La alternativa es entre abandonar las nociones de «responder» y «representar» (aunque no las de «de» y «acerca de»), o bien mantenerlas. Mi argumento para abandonarlas es que perpetúan una imagen de la relación entre personas y lo que no son personas que podríamos llamar «autoritaria»: una imagen en la cual los seres humanos están sujetos a otro juicio que el del consenso de otros seres humanos. Para mí, la identificación que hace Brandom entre llamar «verdadera» a una aserción y suscribirla, y la negativa de Davidson a definir «verdadero», son herramientas que sirven para persuadirnos de que abandonemos dicha imagen autoritaria. Pero la persistencia de Brandom en usar las expresiones «captar correctamente», «es realmente» y «hacer verdadero» se me antoja una herramienta que acabará cayendo en manos autoritarias y será utilizada con fines reaccionarios.

En la disputa entre autoritarios y antiautoritarios, el corazón de Brandom está sin duda del lado correcto. Lo deja claro su insistencia en que la realidad no tiene normas propias que ofrecer más allá de las que nosotros mismos desarrollamos. Pero su retórica no transmitirá la verdadera disposición de su corazón a aquéllos que aún ansían la responsabilidad [*answerability*].

Concluiré con algunas observaciones a propósito de un neologismo que inventa Brandom para legitimar su uso de la palabra «hecho». Me refiero a la palabra «afirmable» [«*claimable*»]. Cito de otro artículo inédito suyo («Vocabularies of Pragmatism»):

> ...deberíamos distinguir entre dos sentidos de «afirmación» [*claim*]; por una parte está el acto de afirmar [*claiming*], y por otra lo que es afirmado [*claimed*]. Lo que pretendo decir es que los hechos son afirmaciones verdaderas [*true claims*] en el sentido de lo que es afirmado (en realidad, de lo que es afirmable), y no en el sentido de afirmares verdaderos [*true claimings*]. Con esta distinción sobre la mesa, no hay nada malo en decir que los hechos *hacen* verdaderas a las afirmaciones [claims], puesto que hacen verdaderos a los afirmares [*claimings*]. Este sentido de «hacer» no debería resultar desconcertante, es inferencial. «Es verdadera la observación de John de que *p* porque es un hecho que *p*» sólo nos dice que la primera cláusula se sigue de la segunda.

Consideremos un caso paralelo. Yo afirmo que lo que hace que el opio duerma a la gente es su poder dormitivo. Cuando Molière y

otros más se ríen de esto que digo, les explico que el sentido de «hacer» que estoy utilizando no debería resultar desconcertante porque es inferencial. «La observación del doctor de que el opio duerme a la gente porque tiene poder dormitivo» sólo nos dice que la primera cláusula se sigue de la segunda: que, si algo tiene poder dormitivo, dormirá a la gente.

Me parece que la noción de un afirmable es tan inútil a efectos explicativos como la de un poder dormitivo. A menos que se nos den algunos detalles de cómo hace su truco el poder dormitivo del opio, de en qué consiste, no encontraremos útil la expresión «poder dormitivo». No se vuelve útil meramente por el hecho de que las cláusulas que se refieren a ella puedan desempeñar un papel inferencial. Yo encuentro que la noción de «un afirmable» es inútil, excepto para alimentar una retórica que sugiere que la investigación humana debe «responder» a algo, retórica que considero preferible evitar.

Brandom señala que negar la existencia de hechos y verdades relativos a los fotones mucho antes de que el término «fotón» apareciera en el lenguaje conduce a la paradoja. Esto es así porque parece razonable inferir del modo siguiente:

1. Había fotones hace cinco millones de años.
2. En aquel momento era el caso que había fotones.
3. Es verdad que en aquel momento era el caso que había fotones.
4. Era verdad en aquel momento que había fotones.

Parece razonable, pero por supuesto los filósofos lo han negado, paradójicamente. Heidegger de modo notorio dijo que «antes de Newton, las leyes de Newton no eran ni verdaderas ni falsas». Brandom me cita a mí cuando digo que, «puesto que la verdad es una propiedad de las oraciones, puesto que las oraciones dependen para su existencia de los vocabularios, y puesto que los vocabularios los hacen los seres humanos, así también las verdades».

La paradoja, empero, a veces es un precio pequeño que pagar por el progreso, como los ejemplos de Copérnico, Kant y Freud pueden sugerir. Más aún, es un precio que el propio Brandom está dispuesto a pagar, por lo menos a los ojos de Searle, Nagel y otros, cuando decide seguir a Sellars en tirar por la borda la sentiencia y negar que perros y bebés tengan creencias «excepto en sentido derivado». No estoy seguro de que la paradoja de la que Heidegger y yo somos culpables sea más paradójica que aquélla de la que muchos culpan a Sellars y Brandom cuando afirman que toda conciencia es un asunto lingüístico.

Yo estoy dispuesto a decir que los hechos hacen verdaderas a las creencias en un sentido derivado de «hacer» —a saber, el sentido inferencial—. La fuerza de decir que ese sentido es derivado y metafórico reside en que con ello se declina la responsabilidad de dar ulteriores detalles sobre cómo tal hacer se lleva a cabo. De manera análoga, la fuerza de decir que los bebés y los perros tienen creencias sólo en un sentido derivado y metafórico radica en que se declina la responsabilidad de explicar en qué se diferencian de los termostatos. No obstante, la referencia a tales sentidos derivados y metafóricos debería evitarse en lo posible, aunque sólo sea porque nuestros críticos filosóficos verán como una concesión el que los empleemos.

David Lewis dijo una vez que la filosofía es una cuestión de confrontar entre sí nuestras intuiciones y luego ver el modo de conservar tantas como sea posible. Para mí, es una cuestión de considerar lo mismo las intuiciones que las acusaciones de paradoja como la voz del pasado y como posibles impedimentos a la creación de un futuro mejor. Naturalmente que la voz del pasado siempre debe ser atendida, ya que la eficacia retórica depende del debido respeto a las opiniones de la humanidad. Pero el progreso intelectual y moral resultaría imposible si no se pudiera persuadir de vez en cuando a la gente, en casos excepcionales, de que preste oídos sordos a esa voz.

CAPÍTULO 7

LA IDEA MISMA DE UNA RESPONSABILIDAD HUMANA HACIA EL MUNDO: LA VERSIÓN DEL EMPIRISMO DE JOHN McDOWELL

Voy a comenzar resumiendo algunos de los aspectos más prominentes de la obra de John McDowell *Mind and World*, tarea a la que ayuda mucho la introducción del propio autor a la edición en rústica de su libro, en la que me apoyaré considerablemente.

La noción central de McDowell es la de «responsabilidad hacia el mundo». Dice el autor:

> Para dar sentido a que un estado o episodio mental esté dirigido hacia el mundo, del modo en que lo está, por ejemplo, una creencia o un juicio, necesitamos poner ese estado o episodio en un contexto normativo. Una creencia o un juicio de que las cosas son de tal y tal manera... debe ser una postura o actitud cuya adopción será *correcta* o *incorrecta* en función de si efectivamente las cosas son de tal y tal manera... Esta relación entre mente y mundo es normativa, pues, en cuanto que los pensamientos que apuntan a un juicio, o a la fijación de una creencia, son responsables hacia el mundo —hacia cómo son las cosas— para estar o no estar correctamente ejecutados.[1]

Antes de seguir, permítaseme notar que McDowell hace aquí algo de lo que siempre se han quejado los críticos de la teoría de la verdad como correspondencia: trata los juicios perceptivos como modelo de todos los juicios. Decir que «Esto es rojo» está «dirigido hacia el mundo» o es «responsable hacia el mundo» re-

1. John McDowell, *Mind and World*, edición en rústica, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996, págs. xi-xii.

sulta intuitivamente plausible. Pero semejantes expresiones parecen menos aplicables si se toma como paradigma de creencia «Debemos amarnos los unos a los otros», o «Hay muchos cardinales transfinitos», o «Proust no era más que un pequeñoburgués decadente».

Otra forma de plantear esto mismo es observar que existen vastas áreas de la cultura en las cuales, en efecto, «una creencia o un juicio de que las cosas son de tal y tal manera» es «una postura o actitud cuya adopción será *correcta* o *incorrecta*», pero en las que resultaría extraño decir que su «adopción será *correcta* o *incorrecta* en función de si efectivamente las cosas son de tal y tal manera». El añadido de esta última expresión puede pasar inadvertido si el paradigma que se tiene de una creencia o un juicio es una de las leyes de Newton, pero parecerá absurdo cuando lo que se está describiendo son creencias como «Blake es mejor que Byron como modelo del papel de poeta» o «La filosofía de Heidegger era mejor que su política». En materia de arte, moral y política queremos juzgar correctamente, pero hablar de «dirección hacia el mundo» y de cosas que «efectivamente [son] de tal y tal manera» suena hueco.[2]

Este razonamiento evoca una de las diferencias entre el tipo de pensamiento en lengua inglesa que se remonta a Bacon y Locke y las tradiciones filosóficas que, por el contrario, consideran el empirismo anglófono como un notable ejemplo de retraso cultural. Cuando los filósofos de habla inglesa tienen que pensar en un logro cultural, en un triunfo del intelecto humano, generalmente lo primero que les viene a la cabeza es la ciencia física moderna y la saga que va de Newton a Gell-Mann. En cambio, los filósofos de habla no inglesa piensan antes que nada y con la misma facilidad en la novela europea desde Cervantes a Nabokov, o en los políticos socialistas de Fourier a Helmut Schmidt. Pues estos filósofos se inclinan más que sus colegas anglófonos a seguir el consejo de Nietzsche de «mirar la ciencia a través de la óptica del arte».

2. Por supuesto, éste es el punto a partir del cual la gente empieza a pelearse sobre si ser o no ser «realistas» respecto de los juicios artísticos, morales y políticos. El que últimamente predomine la pelea sobre cuándo y dónde hay «una materia objetiva» [«*a fact of the matter*»] —en la que los contendientes nunca han sido capaces de decir qué diferencia habría en la práctica tras la victoria de uno u otro bando— nos da, creo yo, una buena razón para proscribir de la filosofía la expresión «materia objetiva». Me temo que, si «dirección hacia el mundo» se hace popular, aportará todavía otra manera más de prolongar las tediosas disputas sobre realismo *versus* antirrealismo.

Los filósofos que acepten ese consejo hallarán más atractivo *Making It Explicit*, de Brandom, que *Mind and World*, de McDowell. Porque Brandom se contenta con pensar en la normatividad, en la posibilidad de corrección e incorrección, en términos de responsabilidad de los seres humanos los unos hacia los otros. Como he sostenido en el capítulo anterior, Brandom podría decir todo lo que necesita decir sobre la objetividad, sobre la posibilidad de que cualquier juicio que hagamos, no importa lo unánime que sea, pueda resultar equivocado, sin hablar nunca de «responsabilidad hacia el mundo» o de «dirección hacia el mundo». La explicación que da Brandom de la objetividad funciona igual de bien para las matemáticas que para la física. Es aplicable a la crítica literaria no menos que a la química.

La centralidad que para McDowell tienen la percepción y la ciencia natural en su tratamiento del tema de la responsabilidad se hace explícita cuando prosigue:

> Incluso si consideramos que la responsabilidad hacia cómo son las cosas incluye algo más que responsabilidad hacia el mundo empírico, todavía parece correcto decir lo siguiente: dado que nuestra condición cognitiva es enfrentar el mundo por medio de la intuición sensible (por decirlo en términos kantianos), nuestra reflexión sobre la idea misma de dirección de nuestro pensamiento hacia cómo son las cosas debe comenzar por la responsabilidad hacia el mundo empírico.[3]

Al discutir de literatura o de política, empero, resulta un tanto forzado decir que estamos en una condición cognitiva. Y todavía resulta más obviamente forzado decir que esa condición está causada por la necesidad de enfrentar el mundo por medio de la intuición sensible.

La elección de términos kantianos por parte de McDowell es una elección de metáforas visuales, metáforas que Kant usó para lamentar nuestra carencia de esa facultad de intuición intelectual que, de manera en exceso optimista, había descrito Aristóteles en *De Anima*. Es también una opción por la ciencia natural como paradigma de la investigación racional, una opción kantiana que Hegel repudió explícitamente. Cuando uno salta de Kant a Hegel, el filósofo al que Sellars describe como «el gran enemigo de la inmediatez», esas metáforas pierden buena parte de su atractivo. De modo que no es ninguna sorpresa que sea entre los filósofos angló-

3. McDowell, *Mind and World*, pág. xii.

fonos, que leen mucho más a Kant que a Hegel, donde dichas metáforas continúen prevaleciendo.

Desde un punto de vista sellarsiano, davidsoniano, brandomiano o hegeliano, no está clara la necesidad de lo que McDowell describe como:

> «un empirismo mínimo»: la idea de que la experiencia debe constituir un tribunal que medie sobre el modo en que nuestro pensamiento responde a cómo son las cosas, tal como debe ser si es que queremos darle sentido en absoluto como pensamiento.[4]

Para Sellars, Davidson y Brandom, estamos interactuando constantemente con las cosas tanto como con las personas, y una de las formas en que interactuamos con ambas es a través de sus efectos sobre nuestros órganos sensoriales y sobre otras partes de nuestro cuerpo. Pero ninguno de estos tres filósofos necesita la noción de experiencia como tribunal mediador. Se dan por satisfechos con una explicación del mundo como algo que ejerce control sobre nuestras investigaciones de manera meramente causal, y no lo que McDowell denomina un «control *racional*». Lo que McDowell dice de Davidson vale también para Sellars y Brandom: los tres creen que «un vínculo meramente causal, no racional, entre el pensamiento y la realidad independiente servirá como interpretación de la idea de que el contenido empírico requiere el roce con algo externo al pensamiento».[5] Que semejante explicación *no* va a servir es la primera premisa, en buena medida sin argumentar, del libro de McDowell.

McDowell es un lector devoto de Sellars, Davidson y Brandom, y no ignora en absoluto «un marco de pensamiento... que hace difícil ver cómo *podría* la experiencia funcionar a la manera de un tribunal, emitiendo veredictos sobre nuestro pensamiento».[6] Pero les ve a los tres tan poseídos de la necesidad de repudiar el mito de lo dado —de evitar la tradicional confusión del empirismo británico entre causación y justificación— como para estar dispuestos a renunciar a la dirección hacia el mundo y a la responsabilidad racional hacia el mundo.

Para desarrollar su explicación de cómo cayeron en el error estos tres filósofos desmitificadores, McDowell traza una distinción

4. Ibíd.
5. Ibíd., pág. 68.
6. Ibíd., pág. xii.

entre el «espacio lógico de la naturaleza» y «el espacio lógico de las razones». El primero lo define como «el espacio lógico en el que funcionan las ciencias naturales, tal como nos ha permitido concebirlas el despliegue, bien orientado y en sí mismo admirable, del pensamiento moderno».[7] Emplea la expresión «ámbito de la ley» como sinónimo de «espacio lógico de la naturaleza», y plantea con frecuencia el problema suscitado por el abandono del mito de lo dado como el de comprender la relación entre el ámbito de la ley y el ámbito de la razón.

En opinión de McDowell, Sellars y Davidson están tan impresionados por la naturaleza tal como la describe la física —el ámbito de la ley como ámbito de los átomos y el vacío— que se sienten impelidos a dar una explicación de la experiencia que «la descalifica para constituir de manera inteligible un tribunal». «A estos efectos», afirma:

> Sellars y Davidson son intercambiables. El ataque de Sellars a lo dado se corresponde... con el ataque de Davidson a lo que él llama «el tercer dogma del empirismo»: el dualismo de esquema conceptual y «contenido» empírico.[8]

Sellars y Davidson piensan por igual que adoptar el nominalismo psicológico, evitando con ello confundir justificación y causación, implica afirmar que sólo otra creencia puede justificar una creencia. Esto significa separar nítidamente la experiencia como causa de que ocurra una justificación de la noción empirista de experiencia como justificatoria ella misma. Significa reinterpretar «experiencia» como la capacidad de adquirir no inferencialmente creencias como resultado de transacciones causales con el mundo descriptibles neurológicamente.

Se puede reformular esta reinterpretación de «experiencia» como la afirmación de que el único «enfrentamiento» de los seres humanos con el mundo es igual al que también tienen los ordenadores. Los ordenadores están programados para responder a determinadas transacciones causales con los dispositivos de *input* colocándose en determinados estados de programa. Los humanos nos programamos a nosotros mismos para responder a transacciones causales entre los centros del encéfalo superior y los órganos sensoriales con disposiciones para hacer aserciones. No hay ninguna

7. Ibíd., pág. xv.
8. Ibíd., pág. xvi.

diferencia epistemológicamente interesante entre un estado de programa de una máquina y nuestras disposiciones, y ambos pueden ser llamados con igual derecho «creencias» o «juicios». No hay ni más ni menos intencionalidad, dirección hacia el mundo o racionalidad en un caso que en el otro. Podemos describir tanto a las máquinas como a nosotros mismos en términos normativos, de programación, o en términos no normativos, de *hardware*. Ni en un caso ni en otro se plantea ningún problema en relación con la interfaz entre *software* y *hardware*, entre lo intencional y lo no intencional, entre el espacio de las razones y el espacio de las leyes.

McDowell considera que Sellars, Davidson y Brandom «renuncian al empirismo» porque renuncian a la idea de experiencia como tribunal. Brandom y Sellars coinciden con Davidson en que, como dice McDowell, «no podemos tomar la experiencia como algo epistemológicamente interesante sin caer en el mito de lo dado».[9] Pero McDowell piensa que esta renuncia al empirismo sencillamente no funcionará. Cree que con ella «seguirá pareciendo como si las preguntas filosóficas [tradicionales] *tuvieran* que ser buenas preguntas», de forma que «el resultado es una prolongación del malestar filosófico y no un exorcismo de la filosofía».[10]

McDowell se considera a sí mismo como un filósofo terapéutico, igual que yo. Espera, como yo, crear «un marco de pensamiento en el cual ya no parecerá que nos enfrentamos a problemas que reclaman de la filosofía que vuelva a unir a sujeto y objeto».[11] Los dos queremos «alcanzar el derecho intelectual a encogernos de hombros ante las preguntas escépticas»[12] y «desentendernos de la obligación de intentar responder a las preguntas características de la filosofía moderna».

Pero McDowell cree, y yo no, que «en ese parecer que estamos enfrentados a una tal obligación opera una intuición auténtica». Por eso opina que el empirismo, una vez expulsado a empellones,

9. Ibíd., pág. xvii.

10. Ibíd., pág. 142n. En esta nota a pie de página McDowell me critica a mí más que a Sellars y a Davidson. Pero lo que dice también va por ellos si se les interpreta como yo lo hago, es decir, como si sostuvieran que la renuncia al empirismo habrá de reportarnos una paz wittgensteiniana y una humeana euforia, al tiempo que nos permitirá darle la espalda a la problemática epistemológica tradicional sin perder la buena conciencia.

11. Ibíd., pág. 86.

12. Ibíd., pág. 143.

volverá a colarse por la ventana. Según él, podemos «remontar el rastro de algunas ansiedades típicas de la filosofía moderna a la tensión entre dos fuerzas»: la «atracción de un empirismo mínimo, por una parte», y el hecho de que «toda conciencia es un asunto lingüístico», por otra.[13] En el cuadro que dibuja McDowell, el giro lingüístico de la filosofía nos ayudó a ver que nada es parte del proceso de justificación si no tiene una forma lingüística. No eliminó, empero, la necesidad de «dar sentido a la dirección hacia el mundo del pensamiento empírico». «En la medida en que los atractivos del empirismo están sin desactivar», nos dice, la incoherencia del mito de lo dado va a seguir siendo «una fuente de malestar filosófico permanente».

Para mí, el giro lingüístico de la filosofía, ese giro que le permitió a Sellars concebir su doctrina del nominalismo psicológico, constituye un apartamiento de la idea misma de responsabilidad humana hacia el mundo. Coincido con Heidegger en que hay una línea recta que une la búsqueda cartesiana de certeza con la nietzscheana voluntad de poder. Por eso pienso que la filosofía moderna europea se resume en un intento por parte de los seres humanos de arrebatarle el poder a Dios, o, dicho de un modo menos exaltado, de prescindir de la idea de responsabilidad humana hacia algo no humano. Esa filosofía entraña aquello de lo que se lamentaba Heidegger, «el olvido del ser». Al igual que Nietzsche y Derrida, opino que semejante olvido es algo inequívocamente bueno, como bueno es también lo que Heidegger llamó el «humanismo» de la filosofía moderna. Considero que la necesidad de dirección hacia el mundo es una reliquia de la vieja necesidad de una guía autoritaria, esa necesidad contra la que Nietzsche y sus compañeros pragmatistas se revolvieron.

Sospecho que la diferente manera en que McDowell y yo explicamos la génesis y el desarrollo de la filosofía moderna proporciona el terreno de debate más fértil entre nosotros dos. Pero antes de volver a esas explicaciones, y a nuestras diferentes estrategias metafilosóficas, voy a esbozar la solución, resuelta e ingeniosa, que el propio McDowell da al dilema que él piensa que han planteado las polémicas antiempiristas de Sellars y Davidson. Para ello, discutiré tres nociones centrales de su pensamiento: a) «naturalismo descarnado»; b) «segunda naturaleza»; y c) «libertad racional».

13. Ibíd., pág. xvi.

NATURALISMO DESCARNADO

Como ya he indicado, McDowell ve una clara dicotomía entre el ámbito de la naturaleza y el de la ley. Naturalistas descarnados son aquellos filósofos que niegan esa nítida dicotomía: son gentes con instintos reduccionistas, como Quine. Quine quiere pensar que el lenguaje de la física disfruta de algún tipo de prioridad y que todo lo que no encaja en ese lenguaje debe considerarse como una concesión a la conveniencia práctica y no como parte de una explicación de cómo son las cosas realmente.

A veces McDowell reformula su dicotomía naturaleza-ley como una dicotomía entre dos tipos de inteligibilidad, como en el siguiente pasaje:

> La revolución científica moderna hizo posible concebir con una claridad nueva el tipo distintivo de inteligibilidad que las ciencias naturales nos permiten hallar en las cosas. [...] Debemos distinguir nítidamente entre la inteligibilidad científico-natural y el tipo de inteligibilidad que algo adquiere cuando lo situamos en el espacio lógico de las razones. Éste es un modo de afirmar la dicotomía de espacios lógicos, cosa que el naturalismo descarnado se niega a hacer.[14]

En la descripción de McDowell, las personas como Quine (y en ocasiones incluso Sellars) están tan impresionadas por la ciencia natural que creen que el primer tipo de inteligibilidad es el único genuino.

Al discutir los logros de la revolución científica, creo importante hacer una distinción que McDowell no hace: la distinción entre la física de partículas, junto con aquellas partes microestructurales de la ciencia natural que se pueden conectar fácilmente con ella, y toda la ciencia natural restante. Por desgracia, la física de partículas fascina a muchos filósofos contemporáneos, igual que la mecánica corpuscular fascinó en su día a John Locke. Quine dijo en una ocasión que la razón por la cual la indeterminación de la traducción no es lo mismo que la indeterminación de la teoría era que las discrepancias en las explicaciones psicológicas, contrariamente a lo que sucede con las explicaciones biológicas, no suponen ninguna diferencia en cuanto al movimiento de las partículas elementales. Por su parte, David Lewis piensa que todos los objetos del universo son apaños artificiales salvo dichas partículas.

14. Ibíd., pág. xix.

El propio Sellars se inclinaba demasiado a describir la naturaleza en términos democríteos como «átomos y vacío» y a inventar pseudoproblemas a propósito de cómo reconciliar la imagen «científica» de los seres humanos con la «manifiesta».

Para protegerse de este modo simplista y reduccionista de pensar la naturaleza no humana conviene recordar que la forma de inteligibilidad que comparten el corpuscularismo primitivo de Newton y la actual física de partículas no tiene contrapartida, por ejemplo, en la geología de placas o en las explicaciones de Darwin y Mendel de la herencia y la evolución. Lo que obtenemos en esas áreas de la ciencia natural son relatos, historias naturales, y no la subsunción de acontecimientos bajo leyes.

Así que creo que McDowell no debería aceptar el punto de vista del naturalista descarnado de que en las ciencias naturales encontramos una «forma distintiva de inteligibilidad» y que ésta consiste en relacionar acontecimientos mediante leyes. Sería mejor decir que lo que Davidson denomina «leyes estrictas» en la ciencia natural son la excepción —algo estupendo si uno puede conseguirlas, pero a duras penas esencial para la explicación científica—.[15] Sería preferible tratar «ciencia natural» como el nombre de una colección de artilugios útiles y no de una clase natural. Sería todavía mejor dejar de usar expresiones como «formas de inteligibilidad», pues así uno podría dejar de preocuparse, como le pasa a McDowell, de si «lo que experimentamos es [o] no externo al ámbito del tipo de inteligibilidad propia del significado».[16]

Si uno está fascinado por el tipo de ciencia natural que sí le ofrece esas estupendas leyes estrictas, propenderá a sobredramatizar el contraste entre naturaleza y razón diciendo, con McDowell, que el «espacio lógico de las razones» tiene un carácter *sui generis*. Yo argüiría que no es ni más ni menos *sui generis* que el espacio lógico de la discusión política, o de la explicación biológica, o del fútbol, o de la carpintería. *Todos* los juegos de lenguaje son *sui generis*. Esto es, son irreductibles unos a otros, donde el test de «reductibilidad» sería algo así como el descubrimiento de condicionales materiales que relacionaran enunciados hechos en un juego con enunciados hechos en otro. Pero este sentido de *sui ge-*

15. Para una crítica a Davidson en torno a este punto, véase mi «Davidson's Mental-Physical Distinctions», en Lewis Hahn (comp.), *The Philosophy of Donald Davidson*, The Library of Living Philosophers, La Salle, Ill., Open Court, en prensa.
16. McDowell, *Mind and World*, pág. 72.

neris —el sentido en el cual el béisbol es *sui generis* respecto del fútbol, el *jai alai,** el baloncesto, el ajedrez y el póquer— es filosóficamente estéril.

Si de lo que se trata es de traer a la filosofía una paz wittgensteiniana, deberíamos hacer lo que hizo Dewey: intentar que todas las «dicotomías» filosóficas tradicionales parezcan sobredramatizaciones del hecho banal de que herramientas diferentes sirven para diferentes propósitos. Deberíamos tratar el hecho de que uno no pueda utilizar simultáneamente el lenguaje de la intencionalidad y el lenguaje de las partículas como si fuera tan estéril filosóficamente como el hecho de que uno no puede jugar simultáneamente al béisbol y al *jai alai*. No deberíamos dejar que este hecho nos lleve a preguntarnos, como se pregunta McDowell, cómo «volver a reunir entendimiento y sensibilidad, razón y naturaleza».[17]

Resumiendo, McDowell cree que necesitamos mantener en su sitio una gran dicotomía razón-naturaleza, ley-razón, en contra de los naturalistas descarnados. Mi opinión es que tanto los naturalistas descarnados como McDowell arman demasiado alboroto con esa dicotomía y la usan para engendrar pseudoproblemas. Una razón de que armen tanto alboroto es que unos y otro hablan de inteligibilidad y no de conveniencia.

Quine piensa que la física de partículas nos proporciona el único y verdadero paradigma de inteligibilidad. McDowell piensa que tenemos dos de esos paradigmas. Yo pienso que haríamos mejor librándonos de la noción de «inteligibilidad» en su conjunto.[18] Deberíamos utilizar en su lugar la de técnicas para resolver problemas. Demócrito, Newton y Dalton resolvieron determinados problemas con partículas y leyes. Darwin, Gibbon y Hegel resolvieron

* Nombre en euskera con el que se conoce en Estados Unidos el juego de pelota de cesta punta. [*N. del t.*]

17. Ibíd., pág. 108.

18. Otro modo de expresar esto es decir que la inteligibilidad no cuesta nada: uno puede conseguirla sencillamente entrenando a la gente para que hable de determinada manera. Que una opinión sea intuitiva, o una expresión inteligible, dice muy poco sobre la utilidad de una y otra. Considérese, en contraposición, la afirmación de McDowell de que «la pura inteligibilidad de la idea [de apertura a los hechos] es suficiente» para sus fines [encontrar un camino intermedio entre el naturalismo descarnado y la renuncia al empirismo] (ibíd., pág. 113). Para él, la idea de que estamos abiertos a los hechos aventaja en «inteligibilidad» a la del «hecho mismo impresionándose sobre un perceptor». Pero la posible mayor plausibilidad de las metáforas de la transparencia respecto de las metáforas de la impresión depende enteramente de la retórica por la que previamente haya sido uno seducido.

otros con relatos. Los carpinteros resuelven aún otros con clavos y martillos, y los soldados otros más con las armas. Los problemas de los filósofos giran en torno a cómo impedir que las palabras que usan algunos de estos solventadores de problemas se interpongan en el camino de otras palabras usadas por otros solventadores de problemas. Esos problemas no los plantean las dicotomías entre ámbitos del ser sino los imperialistas culturales, gentes con delirios de grandeza monoteístas, como Quine y Fichte.

Segunda naturaleza

Si, como a McDowell, lo que te preocupa es la cuestión de si el mundo ejerce un control racional sobre la investigación humana, por oposición a uno meramente causal, querrás concentrarte en la interfaz entre el espacio de las razones y el espacio de la naturaleza y hallar algo que se pueda describir como parte de ambos. Para hacerle sitio a algo así tendrás que decir, con McDowell, que «no necesitamos igualar la idea misma de naturaleza a la de instanciaciones de conceptos pertenecientes al espacio lógico... en el que se pone de manifiesto el tipo científico-natural de inteligibilidad».

«Los seres humanos», continúa diciendo McDowell, «adquieren una segunda naturaleza en parte mediante su iniciación en unas capacidades conceptuales cuyas interrelaciones pertenecen al espacio lógico de las razones.» En otro lugar recurre a la analogía con la iniciación en una comunidad moral y la consiguiente adquisición de una personalidad moral. La adquisición de una personalidad moral y la de la capacidad de tener experiencias perceptivas son ejemplos ambas de «iniciación a las capacidades conceptuales». Más aún:

> Tal iniciación es parte normal de lo que para un ser humano representa alcanzar la madurez, y ésta es la razón de que, aunque la estructura del espacio de las razones sea ajena a la disposición de la naturaleza concebida como ámbito de la ley, dicha estructura no adquiera esa lejanía respecto de lo humano que el platonismo rampante percibe. Si generalizamos la forma en que Aristóteles concibe el moldeado de la personalidad moral, llegamos a la noción de adquirir una segunda naturaleza que nos hace tener los ojos abiertos al libre juego de razones. No se me ocurre una expresión concisa en inglés para esto, pero es lo que la filosofía alemana llama *Bildung*.[19]

19. Ibíd., pág. 84.

Tener los ojos abiertos a las razones le da a uno la capacidad de ser controlado racionalmente por el mundo, y con ello la capacidad de estar en estados dirigidos hacia el mundo y de tener juicios responsables hacia el mundo. También le da a uno libertad racional. Para McDowell, todos estos dones se vuelven ininteligibles si describimos los contactos con el mundo a través de nuestro aparato sensorial en los términos empleados por Sellars, Davidson y Brandom.

Para estos tres filósofos, la *Bildung* es una cuestión de relaciones intrahumanas: la adquisición de la capacidad de interactuar con otros seres humanos pidiendo y dando razones. Cuanto más *gebildet* estás, tanto más complejas e interesantes son las razones que puedes dar y pedir. Pero en ningún momento describen ellos el *mundo* como una especie de compañero de conversación que te ofrece candidatos a creencias, candidaturas que eres libre de aceptar o rechazar. El mundo te impone creencias en el curso de las interacciones causales entre el programa que has interiorizado a medida que te has *gebildet* y tus órganos sensoriales. De ahí que, para estos filósofos, no sea afortunado describir la *Bildung* como un abrir los ojos a las razones para creer que te brinda el mundo no humano.

Por el contrario, para McDowell la idea de que el mundo es una especie de compañero de conversación es de la mayor importancia. Él quiere concebir la experiencia como «apertura al mundo» o «apertura a la realidad»[20] en el mismo sentido de apertura en el que una persona dialogante está abierta a ideas nuevas. Para él es esencial describir las ilusiones perceptivas (la ilusión de Müller-Lyon, la mujer con la cabeza metida en una bolsa negra que el descuidado toma por una mujer sin cabeza, etc.), *no* como algo que causa el que tengamos creencias verdaderas o falsas en función de cómo estemos programados, sino como algo que nos presenta candidatos a la creencia que somos libres de aceptar o rechazar dependiendo de cuál sea el grado de nuestra sofisticación intelectual.

A McDowell le gusta hablar del mundo como algo que te hace favores, que tiene un detalle contigo, que te facilita amablemente hechos. Dice, por ejemplo:

> Los hechos concretos que el mundo tiene la gentileza de facilitarnos en los diversos modos relevantes de cognición dan de hecho forma al espacio de las razones tal como lo encontramos. El resultado es una

20. Ibíd., pág. 111.

suerte de confluencia entre la idea del espacio de las razones tal como lo encontramos y la idea del mundo tal como nos encontramos con él. Por supuesto que somos falibles en nuestros juicios sobre la forma del espacio de las razones tal como lo encontramos, o —lo que viene a ser lo mismo— sobre la forma del mundo tal como lo encontramos. Esto es decir que somos vulnerables a que el mundo nos juegue sucio; y cuando el mundo no nos juega sucio estamos en deuda con él.[21]

Brandom, Sellars y Davidson pueden estar de acuerdo en que el espacio de las razones tal como lo encontramos es también, en conjunto, la forma del mundo. Puesto que la mayoría de nuestras creencias tienen que ser verdaderas, no podemos darle sentido a la idea de que podría haber una gran brecha de separación entre el modo en que el mundo es y el modo en que lo describimos. No obstante, a diferencia de McDowell, ellos piensan que el mundo da forma al espacio de las razones, no «facilitándonos hechos», sino ejerciendo sobre nosotros una presión causal bruta. Así como la presión bruta del medio condujo a los sucesivos estadios de la evolución biológica, así ha conducido también a los diferentes estadios de la evolución cultural.

Estos tres filósofos y McDowell coinciden en que, si uno no puede usar palabras, entonces carece de capacidades conceptuales. Tener una capacidad conceptual *es* exactamente ser capaz de usar una palabra. Pero los tres primeros no ven razón alguna para pensar en el mundo no humano como un compañero de conversación. En cambio, para McDowell las cosas no son así de simples. Él dice que «las capacidades conceptuales... pueden operar no sólo en los juicios..., sino antes ya en esas transacciones dentro de la naturaleza que están constituidas por los impactos del mundo sobre las capacidades receptivas de un sujeto adecuado».[22] McDowell está de acuerdo en que las rocas y los árboles no hablan, pero tampoco causan *exactamente* que hagamos juicios. Él ve una apariencia perceptiva como un requerimiento que te hace el mundo para que hagas un juicio, pero todavía no como un juicio ella misma, aun cuando tiene la forma conceptual de un juicio.

De manera que rocas y árboles nos brindan razones para creer a base de, por así decir, tomar prestada nuestra capacidad de usar palabras —una capacidad que no poseían antes de que los humanos desarrollaran el lenguaje—. Las «impresiones» de McDowell

21. McDowell, «Knowledge and the Internal», *Philosophy and Phenomenological Research*, nº 55, 4 (1995), pág. 887.
22. McDowell, *Mind and World*, pág. xx.

no son ni estados psicológicos que producen creencias no inferenciales ni tampoco estas creencias no inferenciales mismas, sino algo entremedias: los ingredientes de la *segunda* naturaleza. Dice McDowell:

> Una vez que recordamos la segunda naturaleza, vemos que las operaciones de la naturaleza pueden incluir circunstancias cuyas descripciones las sitúan en el espacio lógico de las razones, con todo lo *sui generis* que es ese espacio lógico. Esto permite acomodar las impresiones dentro de la naturaleza sin amenazar el empirismo. Ahora no se da una buena inferencia desde la tesis de que recibir una impresión es una transacción dentro de la naturaleza a la conclusión que extraen Davidson y Sellars de que la idea de recibir una impresión debe ser extraña al espacio lógico en el que funcionan conceptos como el de responsabilidad... Al recibir impresiones, un sujeto puede estar abriéndose al modo en que manifiestamente son las cosas.[23]

LIBERTAD RACIONAL

Afirma McDowell que «sensibilidad a las razones» [«*responsiveness to reasons*»] es una buena glosa para uno de los sentidos de libertad. Pero, prosigue, puede haber cierto desconcierto filosófico sobre el modo en que tal sensibilidad encaja dentro del mundo natural. Los compatibilistas humeanos como Davidson, Dennett y yo mismo, personas que queremos disolver más bien que resolver el problema de la libertad y el determinismo, creemos que dicho desconcierto debería desaparecer una vez vemos que las herramientas que usamos para aplicar y modificar nuestras normas a menudo son diferentes a las que empleamos para predecir qué sucederá a continuación. De modo que no vemos la necesidad de hacer eso que McDowell llama «buscar una concepción de nuestra naturaleza que incluya la capacidad de hacernos eco de la estructura del espacio lógico de las razones».[24]

Mas para McDowell las nociones de «libertad racional», «apertura al mundo» y «responsabilidad hacia el mundo» se sostienen o caen juntas. Lo mismo le sucede a la de «espontaneidad», en el sentido de Kant de «la espontaneidad del entendimiento». Y así también la de «contenido empírico». Piensa McDowell que Davidson no se da cuenta de que una explicación meramente causal de

23. Ibíd.
24. Ibíd., pág. 109.

nuestras respuestas a lo no humano amenaza a nuestros juicios empíricos con la «vaciedad», en el sentido de ausencia de contenido: «Si vamos a conjurar la amenaza de vaciedad, hemos de ver las intuiciones manteniendo relaciones racionales con lo que debemos pensar».[25]

Tal como McDowell entiende «contenido», ciertos usos de palabras para clasificar cosas visibles y tangibles —como «bruja», «Boche»* y «flogisto»— resultan no tener contenido empírico. Son pseudoconceptos. Conforme vamos aprendiendo más y más sobre el mundo, menos pseudoconceptos tenemos y más conceptos empíricos reales, con contenido, alcanzamos. A medida que progresamos intelectualmente, nos abrimos más y más al mundo. El mundo se las arregla para llenar más y más de contenido nuestras creencias y para, por así decir, contarnos más y más acerca de sí mismo.[26]

En Davidson, Sellars y Brandom no hay cabida para este contraste entre usos de palabras con contenido y usos de palabras que carecen de él. Como buenos inferencialistas y panrelacionistas, opinan que todo lo que necesita un concepto para tener contenido es que la palabra funcione como un nodo dentro de una pauta de inferencias. Todas las palabras que han circulado sistemáticamente, tanto entre los supersticiosos hombres de las cavernas como entre los sofisticados físicos, están a la par en lo que hace a contenido o ausencia de él. Mientras que McDowell quiere revivir una versión de la idea de Russell de que los términos singulares sin referencia son sólo pseudotérminos singulares, Davidson, Sellars y Brandom desean afirmar que cualquier término singular que tenga un uso es tan buen término singular como el que más.

Precisamente porque la noción de «libertad racional», tal como McDowell la emplea, está tan interconectada con otras que yo no puedo usar —como responsabilidad y contenido—, carezco de un uso para ella. Así que interpreto «libertad racional» como «esa

25. Ibíd., pág. 68.

* Del francés *tête de caboche* (cabezota), término despectivo para referirse a los alemanes, especialmente a los soldados del káiser en la Primera Guerra Mundial. [*N. del t.*]

26. Los davidsonianos como yo explicamos el lema de Kant «Conceptos sin intuiciones son vacíos» del siguiente modo: «El comportamiento lingüístico que no se interprete en última instancia por referencia a sus interacciones causales con el entorno del hablante no es interpretable en absoluto». De modo que abandonamos las metáforas de lo lleno y lo vacío en favor de las metáforas de estar y no estar causalmente relacionado.

cosa rara que McDowell dice que no tendríamos si Davidson estuviera en lo cierto y hubiera "un vínculo meramente causal, no racional, entre el pensamiento y la realidad independiente"». Encuentro difícil asociar este sentido del término «libre» con el único que a Hume le interesaba: el sentido en el que no eres libre si hay una pistola apuntando a la cabeza de tu hijo o si estás bajo hipnosis, el que invocamos cuando atribuimos responsabilidad moral. Encuentro también difícil asociarlo con la afirmación de Hegel de que la historia es el relato de una creciente libertad. Me parece un sentido específicamente kantiano del término «libertad»: un sentido que podríamos descartar si estuviéramos dispuestos a abandonar la dicotomía kantiana entre tipos de inteligibilidad y a hablar en su lugar de técnicas para resolver problemas.

Esto por lo que se refiere a las tres nociones que he venido utilizando como perchas de las que colgar mi explicación de la solución que da McDowell a su problema: cómo evitar tanto el naturalismo descarnado como la opinión, común a Sellars, Davidson y Brandom, de que la noción de «experiencia perceptiva» puede sencillamente descartarse.

Pienso que esa solución es de una brillante originalidad y alcanza plenamente el éxito. McDowell es exactamente el filósofo que uno necesita si lo que teme es perder la noción de «experiencia perceptiva». Hace un magnífico trabajo de reconciliación de giros comunes de lenguaje como «un atisbo del mundo», «apertura al mundo» y «responsabilidad hacia el mundo» con el rechazo de la confusión entre causación y justificación que se encarna en el mito de lo dado. Su concepción de una «segunda naturaleza» es exactamente lo que hace falta para llevar a cabo esa tarea de reconciliación. McDowell ha rehabilitado el empirismo.

Pero, naturalmente, yo no *deseo* esa reconciliación ni esa rehabilitación. Creo que la mayoría de los giros comunes de lenguaje que McDowell invoca deberían desecharse en vez de recibir respaldo filosófico. No veo nada que merezca la pena salvar en el empirismo. Pienso que salvar la noción de responsabilidad hacia el mundo es salvar también una intuición que choca con el romanticismo que animó a Dewey y a Nietzsche. Pues tal noción retiene dentro de sí la imagen del «mundo» como autoridad no humana a la que debemos algún tipo de respeto.

En la discusión a que somete mis puntos de vista en *Mind and World*, McDowell me cita cuando digo que «no parece haber ninguna razón obvia por la que el progreso del juego de lenguaje al

que estamos jugando deba tener nada que ver en particular con el modo de ser del resto del mundo». Y a esto él replica: «El sentido todo de la idea de unas normas para la investigación radica en que el seguirlas tiene que incrementar las posibilidades de que estemos en lo cierto respecto del modo en que el mundo es».[27]

Creo que esta manera de entender la función de las normas de la investigación acaba devolviéndole a uno a la distinción entre esquema y mundo y a la idea de que el progreso de la investigación consiste en un «ajuste» cada vez más estrecho con el mundo. McDowell, que acepta la crítica de Davidson a la distinción esquema-contenido, niega esto. «El mundo que invoco aquí», escribe, «no es el mundo que [Rorty considera] perdido para bien. [...] Es el mundo perfectamente corriente en el que hay rocas, la nieve es blanca y demás. Ése es el mundo corriente con el que nuestro pensamiento tiene que ver de un modo que la separación de puntos de vista que practica Rorty hace aparecer misterioso, precisamente porque separa el estar relacionado con el mundo del entorno normativo necesario para dar sentido a la idea de tener que ver —un tener que ver racional— con algo.» Mi propio pensamiento, afirma McDowell, vuelve acuciantes estos problemas, así que mi «negativa a abordarlos no puede ser más que un acto de voluntad, un taponarse deliberadamente los oídos».[28]

Desde luego, creo que McDowell ha sido seducido por un canto de sirenas empirista y que mi sordera a tal canto es un ejemplo de virtud intelectual trabajosamente ganada, y no el resultado de un acto perverso de voluntad. Pero también creo que hay muy poco terreno neutral en el que ambos podamos hacer pie mientras discutimos nuestras diferencias. En particular, no creo que una formulación más rigurosa de la cuestión vaya a servir de ayuda. Pues sencillamente no puedo creer que algo importante penda de que digamos, con McDowell, que perderemos nuestra libertad kantiana a menos que las apariencias perceptivas sean distintas de los juicios, en vez de decir, con Brandom, que la libertad kantiana consiste simplemente en ser capaz de resistirse a hacer una «afirmación-sobre-el-ser» para hacer en su lugar una «afirmación-sobre-el-parecer».

Los pragmatistas de alpargata como yo siempre preguntamos, como William James: «¿Qué diferencia en la práctica se supone que marca esa curiosa ligera diferencia en teoría?». Así que de re-

27. John McDowell, *Mind and World*, pág. 151.
28. Ibíd., pág. 51.

pente me veo preguntando cómo se podría casar jamás ese desacuerdo tan pulcramente definido entre Brandom y McDowell sobre la naturaleza de las apariencias con las aspiraciones político-culturales que llevaron a Kant, Hegel y Dewey a escribir sus libros. Una lección que deberíamos haber aprendido de la revuelta contra el escolasticismo medieval es que cuando los filósofos empiezan a pelearse sobre si hay una tercera cosa entremedias de otras dos (la «*materia signata*» de Aquino, por ejemplo, un término medio entre la materia primera y la forma sustancial), quizá es que han vendido su importancia cultural por el plato de lentejas del rigor profesional.

De modo que me inclino a darle la espalda a las formulaciones de la cuestión admirablemente precisas que McDowell nos brinda para seguir hablando, en difusos términos de historia-del-mundo-*cum*-psicoanálisis, sobre la necesidad de llevar a la humanidad a una madurez plena arrumbando la imagen de la feroz figura del padre. Cuando sucumbo a esta inclinación, me pongo a buscar los pasajes en los que McDowell ofrece *su* versión de la historia del mundo. El más promisorio de ellos es aquel en el que observa que «nuestras ansiedades filosóficas se deben a la presa inteligible que un moderno naturalismo ha hecho en nuestro pensamiento» y propone que «trabajemos para aflojar esa presa».[29]

Leo ese pasaje de McDowell como un eco de otros similares de Gadamer y de Taylor —otros dos filósofos para quienes Aristóteles captó algo importante, algo que empezó a escapársenos después de que la mecánica corpuscular hiciera parecer obsoleto el aristotelismo—. Lo leo también a la luz del comentario que McDowell, en correspondencia, me dirige a mí en el sentido de que un «tono darwiniano» invade buena parte de mis escritos. McDowell amplía este punto diciendo que mi suspicacia hacia los modos predarwinianos de hablar «refleja una predilección precisamente *no* pragmatista por el vocabulario darwiniano como el único aparato lingüístico del que genuinamente podemos pensar que nos permite describir la realidad».

Me niego en redondo a pensar que Darwin describa mejor que otro cualquiera la realidad, o incluso solamente a nosotros los seres humanos. Pero su modo de describir a los seres humanos, cuando se complementa (como Dewey y Dennett han hecho) con un relato sobre la evolución cultural, pone en nuestras manos un artilugio útil para evitar que la gente sobredramatice las dicoto-

29. Ibíd., pág. 177.

mías y con ello genere problemas filosóficos. Impulsando la analogía entre la aparición de un nuevo órgano y el desarrollo de un nuevo vocabulario, entre el relato de cómo adquirió el elefante su trompa y el de cómo alcanzó Occidente la física de partículas, los neodarwinianos esperamos completar la autoimagen que los poetas románticos empezaron a esbozar y que Nietzsche y Dewey perfilaron parcialmente.

CAPÍTULO 8

ARMAS ANTIESCÉPTICAS: MICHAEL WILLIAMS *VERSUS* DONALD DAVIDSON

El libro de Michael Williams, *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*,[1] ofrece algo que yo no imaginaba que fuera posible antes de leerlo: una línea de argumentación contra el escepticismo epistemológico auténticamente nueva y sumamente poderosa. También pretende mostrar que los argumentos antiescépticos rivales fracasan. Estoy entusiasmado con la nueva arma antiescéptica que Williams ha añadido a nuestro arsenal, pero tengo mis dudas sobre su afirmación de que las que ya había en el mercado resultaban ineficaces. De modo que en primer lugar intentaré poner en el escaparate la nueva arma de Williams a la luz más ventajosa posible. Más tarde argüiré que Williams no ha demostrado que haya ningún defecto en el arma alternativa que suministra Donald Davidson, uno de sus principales competidores en el negocio del antiescepticismo. Para terminar, sostendré que, aunque las armas de uno y otro incorporan el mismo diseño básico, hay razones para preferir la versión de Donald Davidson.

Barry Stroud, principal exponente contemporáneo de la opinión de que el escepticismo epistemológico es una cuestión seria e importante, dice que el escepticismo «apela a algo profundo en nuestra naturaleza». Stroud intenta mostrar «cuán estrechamente se corresponde con nuestros estándares o requisitos corrientes de

1. Publicado en 1991 por Blackwell, Oxford. Ha aparecido una edición en rústica en Princeton University Press, 1996. Todos los números de página que doy entre paréntesis corresponden a la edición de Blackwell.

conocimiento en la vida diaria la exigencia de Descartes de que se elimine la posibilidad del sueño».[2] Sostiene que «las fuentes de la exigencia de Descartes... iluminan algo acerca de nuestra verdadera concepción del conocimiento».[3]

Williams replica que no tenemos ninguna «verdadera concepción del conocimiento» que iluminar. Piensa que no hay tal cosa como «el conocimiento humano», o «nuestra posición epistémica», o «nuestra visión de la realidad». Como él dice, puede que haya «menos cosas en el cielo y en la tierra de las que nuestra epistemología sueña» (pág. 102).

No obstante, según Williams sólo podremos ignorar las afirmaciones de Stroud si encontramos «el diagnóstico teórico correcto del escepticismo». Afirma que la pista para ese correcto diagnóstico radica en «la sensibilidad al contexto tanto de las dudas escépticas como de las certezas cotidianas» (pág. 35). Una vez que comprendemos que el escéptico ha creado un nuevo contexto de investigación al inventar un tópico llamado «nuestra situación epistémica», podemos decir con Williams que el escéptico efectivamente ha descubierto que «el conocimiento es imposible bajo las condiciones de la reflexión filosófica». Pero podemos añadir que tal descubrimiento no hace nada para probar que, «bajo las condiciones de la reflexión filosófica, el conocimiento es imposible en general» (pág. xx).

Williams entiende que el escéptico necesita defender su realismo epistemológico —su afirmación de que hay algo llamado «conocimiento humano» que hay que investigar— mediante el argumento de que «las demandas profundas de nuestro modo corriente de pensar sólo salen a la superficie en el contexto de su [del escéptico] investigación extraordinaria sobre el estatuto del conocimiento humano en general» (pág. 35). Williams no duda que dicha investigación extraordinaria cree un contexto —un contexto en el que las dudas escépticas tienen sentido—, pero sostiene que Stroud y compañía todavía tienen que explicarnos qué necesidad hay de crearlo.

Williams hace una distinción muy útil entre diagnósticos teóricos y diagnósticos terapéuticos del escepticismo. Los diagnósticos terapéuticos afirman que de alguna manera el escepticismo no tiene sentido porque de alguna manera se basa en un mal uso de las

2. Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pág. 39.

3. Ibíd., pág. 43.

palabras. Esta estrategia terapéutica siempre ha estado sujeta a la objeción de que algo tiene sentido si se le da sentido. Williams está de acuerdo con la objeción y responde que «nunca acusar[á] al escéptico de incoherencia» ni argüirá que sus problemas sean pseudoproblemas (pág. 37). Al contrario, «conceder[á] que son perfectamente genuinos, pero solamente dadas ciertas ideas teóricas sobre el conocimiento y la justificación». Esto significa que debemos abandonar la esperanza de una «refutación definitiva» del escéptico (pág. 35) y contentarnos con criticar su «teoría implícita sobre la relación de la reflexión filosófica con la vida corriente» (pág. 35). Debemos reconocer que «certeza de sentido común y duda filosófica» son contextos diferentes, y que ambas están igualmente «ligadas al contexto» (pág. 12). La reflexión filosófica de tipo cartesiano no nos hace libres de contexto, sino que simplemente crea uno nuevo y, a lo que parece, innecesario. Hacia el final de su libro, Williams resume diciendo:

> Nunca he negado que el escéptico esté en lo cierto condicionalmente, en el sentido de que, de acuerdo con los estándares que él insiste en aplicar, nunca sabemos nada acerca del mundo. Mi argumento ha sido siempre que esos estándares... no pertenecen a la condición humana, sino a un particular proyecto intelectual (pág. 354).

En *The Significance of Philosophical Scepticism*, Stroud se pasa la mayor parte del tiempo argumentando que los antiescépticos, tales como los idealistas trascendentales y los verificacionistas, han fracasado en mostrar la incoherencia de la postura escéptica. Williams concede el punto y renuncia al intento de probar incoherencia. Tampoco recae en lo que denomina «un pragmatismo tosco», un pragmatismo que argüiría que «no tenemos que responder al escepticismo porque el que lo hagamos, o no, no supone ninguna diferencia» (pág. 12). En lugar de ello, admite que sí supondría una diferencia el que trabajáramos o no dentro del contexto de la duda filosófica. Pero insiste en que Stroud no ha mostrado la necesidad de este contexto.

Apunta Williams que para muchos filósofos el contexto en el que Stroud trabaja viene creado por lo que llama «el requisito de objetividad»: «la exigencia de que el conocimiento que queremos explicar sea conocimiento de un mundo objetivo, un mundo que es como es con independencia de cómo nos parece a nosotros o qué estamos inclinados a creer acerca de él» (pág. 91). Tales filósofos, como él dice, por lo general «ven el requisito de objetividad

como la fuente profunda de los problemas escépticos» (pág. 91). Williams demuestra una sorprendente originalidad al señalar que es sólo la «fatal interacción» del requisito de objetividad con «la condición de totalidad» lo que hace surgir tales problemas. Define esta última como la condición de que todo nuestro conocimiento sea examinado de una sola vez.

Más adelante, cuando compare a Williams con Donald Davidson, volveré sobre este asunto de la relación entre la condición de totalidad y el requisito de objetividad. Pero antes quiero describir la alternativa de Williams al realismo epistemológico —a la doctrina de que «el conocimiento humano» o «nuestro conocimiento del mundo externo» constituye un objeto de ponderación apropiado—. Dicha alternativa es el «contextualismo»: la doctrina de que «el estatuto epistémico de una proposición está sujeto a modificaciones con arreglo a factores que varían con el contexto, como los situacionales, disciplinares y otros», y que, «independientemente de todas esas influencias, una proposición no tiene estatuto epistémico de ninguna clase» (pág. 119). Un contextualista niega aquello que el realista epistemológico sostiene: que toda creencia, en virtud de su contenido, tiene «un carácter epistémico inalienable que la acompaña a todas partes y determina dónde hay que buscar en última instancia su justificación» (pág. 116).

Williams resume el debate entre contextualismo y realismo epistemológico diciendo que el contextualismo «no se ofrece como una respuesta directa a una exigencia de comprensión a la que estaríamos innegablemente compelidos, en cuyo caso incurriría en petición de principio, sino como un reto para que se justifique la presunción de que hay algo que comprender» (pág. 119). El escéptico crea esa presunción al asumir que «el conocimiento experiencial es previo generalmente al conocimiento del mundo». Pero, como apunta Williams, la única razón para hablar de ese modo es que en caso contrario no tendría sentido que uno se pusiera a ponderar el conocimiento del mundo. Como él dice, «el fundamentalismo del escéptico, junto con el realismo que entraña, es un compromiso metafísico bruto» (pág. 134).

Creo que Williams consigue demostrar que no tienes por qué estar de acuerdo con Stroud cuando dice que «se me debe mostrar o explicar *cómo* es posible que sepamos cosas sobre el mundo, toda vez que las experiencias sensoriales que tenemos son compatibles con que estemos meramente soñando».[4] Coincidirás con él

4. Ibíd., pág. 13.

sólo si eres ya un fundamentalista. Considerarás que su problema es acuciante sólo si ya has repartido tus creencias en creencias acerca del mundo externo y creencias experienciales, y asumido que las primeras deben inferirse de las segundas. Pero las repartirás de ese modo sólo si previamente has dado en pensar que existe lo que Descartes llamaba «un orden natural de las razones» (pág. 117), y por tanto un estatuto epistémico libre de contexto que es intrínseco al contenido de una creencia (pág. 121). Williams ha mostrado de esta manera que no basta con criticar el fundamentalismo epistemológico y con reemplazar una epistemología fundamentalista por una coherentista. Uno sólo llega al fondo del asunto cuando pregunta por qué habría de pensar que existe una disciplina llamada epistemología o un tópico llamado «el conocimiento humano».

Hasta aquí esta exposición simpatética de la nueva y poderosa arma antiescéptica de Williams. Simpatizo menos con su afirmación de haber realizado «el diagnóstico teórico correcto». Dice Williams en el prefacio que:

> Se han avanzado muchos diagnósticos teóricos. El escepticismo se ha relacionado con una desencaminada teoría del conocimiento «del espectador», con el dualismo de sujeto y objeto, con la búsqueda de la certeza, con la idea de «experiencia» como velo impenetrable entre «la realidad» y nosotros, y con la teoría de la verdad como correspondencia... Estoy de acuerdo con los nuevos escépticos: estos diagnósticos familiares, en su forma habitual, son todos ellos inadecuados, cuando no sencillamente erróneos. Dicho esto, sigo creyendo no obstante que la amenaza del escepticismo está vinculada íntimamente a una concepción fundamentalista del conocimiento, lo cual para mí es diferente de todas las propuestas que acabo de mencionar (pág. xviii).

Lo que cuestiono es si Williams *debería* distinguir la concepción fundamentalista del conocimiento de todas esas otras propuestas para despachar al escéptico, y en especial de la de que nos libremos del dualismo de sujeto y objeto. Porque la brecha del fundamentalista entre creencias experienciales y creencias acerca del mundo se parece mucho a ese mismo dualismo.

Creo que Williams no valora adecuadamente la más radical de las críticas recientes a tal dualismo: el ataque de Davidson a la distinción esquema-contenido. Reconoce que Davidson tiene algo importante que decir, pero piensa que:

> lo mejor es verle [a Davidson] como si nos propusiera un modo de pensar en la creencia y en el significado que alcanza su razón de ser una vez que nos hemos abierto camino más allá de las preocupaciones escépticas tradicionales. (pág. 316)

En otras palabras, Williams piensa que las armas que nos suministra Davidson sólo sirven para las operaciones de limpieza que habrán de seguir a la batalla final y decisiva contra el escéptico. Davidson sólo será útil una vez ganada esa batalla, cosa que podremos lograr únicamente si empleamos la nueva superarma antiescéptica de Williams.

Pero yo creo que aquí Williams está tomando el rábano por las hojas, con lo cual malinterpreta la estrategia de Davidson. Williams se equivoca al pensar que Davidson está intentando contestar al escéptico *directamente* —una tarea imposible—, y al pensar también que Davidson no se eleva al nivel de su propio diagnóstico teórico, el único nivel en el que se puede contrarrestar al escéptico. Williams está trabajando con una división exhaustiva de los filósofos entre contextualistas como él —que comprenden que al escéptico no se le puede responder directamente, pero que tampoco es necesario hacerlo— y realistas epistemológicos como Davidson. Los últimos no comprenden esto, y así proceden a dar respuestas directas al escéptico, respuestas que necesariamente tienen que fracasar (pág. 272).

Pero no es plausible considerar a Davidson un realista epistemológico. Él no es de los que piensan que toda creencia, en virtud de su contenido, «tiene un carácter epistémico inalienable que la acompaña a todas partes y determina dónde hay que buscar en última instancia su justificación». Davidson es tan contextualista como el que más. Para él, el contenido de una creencia es el que un intérprete considera que es, y esto variará dependiendo de las propias creencias del intérprete. La justificación es tan variable como la interpretación. Sencillamente no hay lugar en el sistema de Davidson para la clase de «orden natural de las razones» con el que están comprometidos los realistas epistemológicos según la definición de Williams.

Williams entiende equivocadamente que el ensayo de Donald Davidson de 1984 «A Coherence Theory of Truth and Knowledge»[5] muestra que su autor tiene una teoría epistemológica —de tipo co-

5. Donald Davidson, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en Ernest LePore (comp.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986, págs. 307-319.

herentista— que ofrecer. Se desentiende (pág. 379) del arrepentimiento posterior de Davidson por haber empleado el término «coherencia», unas dudas que culminarían en sus «Dewey Lectures» de 1990.[6] Dice que Davidson, «cuando se trata de justificación, es un holista radical», esto es, alguien que sostiene que «la justificación epistémica sobreviene sobre aspectos de nuestro sistema de creencias tomado como un todo» (págs. 379 y 275).

Tampoco creo que sea plausible atribuirle un holismo radical a Davidson, quien podría hacerse eco sin reservas de la visión contextualista y externalista del propio Williams. Igualmente podría unirse sin reservas a Williams en decir que, en realidad, no hay nada de provecho que discutir bajo el tópico de «nuestro conocimiento del mundo». El punto de desacuerdo interesante entre ambos surge cuando Davidson dice que, puesto que ya ha mostrado que la mayoría de nuestras creencias, o las de cualquiera, no tienen más remedio que ser *verdaderas*, el escéptico ha sido derrotado antes de llegar al tema de la *justificación*.

Williams no cree que Davidson haya mostrado que la creencia es verídica en su naturaleza. Para ver por qué, consideremos las diferentes cosas que uno y otro dicen acerca de los cerebros en cubetas. Davidson piensa que los cerebros en cubetas están en general en lo cierto respecto de las cosas en las que piensan. Él argumentaría que un cerebro que ha crecido dentro de una cubeta y que no tiene ningún contacto causal con sillas y fuegos, no es capaz de preguntarse si realmente está sentado en una silla frente al fuego, tal como cree. Davidson piensa que uno sólo puede preguntarse sobre aquello que ya conoce, y que mucho de lo que ese cerebro concreto conoce es su entorno de cubeta-*cum*-ordenador. Análogamente, alguien que está soñando sueña en general con cosas reales y cree en general cosas verdaderas sobre ellas, incluso aunque se equivoque, por ejemplo, respecto de qué cosas reales en particular le rodean en ese preciso momento.

Williams responde a esta línea de razonamiento aduciendo que Davidson quiere «derivar tanto la coherencia como la correspondencia de la caridad». Pero, objeta Williams:

> La apelación a la caridad resulta entrañar la idea de un acceso aproblemático a determinadas relaciones causales entre hablantes y objetos del mundo. Si, en el contexto de la pregunta escéptica, nos

6. Véase Davidson, «The Structure and Content of Truth», *Journal of Philosophy*, nº 87, junio de 1990, págs. 279-328.

concedemos de entrada ese acceso, el juego se ha terminado antes de empezar (pág. 313).

Esta objeción va mal dirigida. Si Davidson estuviera ofreciéndole al escéptico una respuesta directa, como Williams cree, entonces es cierto que no podría invocar semejante acceso aproblemático. Pero Davidson no está haciendo eso. Más bien está tratando de socavar la idea escéptica de que podemos saber cuáles son nuestras creencias sin tener ya un montón de creencias verdaderas en torno a las relaciones causales entre tales creencias y el mundo.

Davidson, igual que Williams, está ofreciendo un diagnóstico teórico del escepticismo. Ese diagnóstico dice que la razón por la que el escéptico cree que necesita una inferencia de la experiencia al mundo es que no entiende que la atribución de experiencia a sí mismo requiere atribuir estados intencionales y que eso sólo le es posible a alguien que tiene muchas creencias verdaderas sobre el mundo. No existe tal cosa como saber lo que uno cree sin saber mucho sobre los objetos de las creencias de uno. «La causalidad», dice Davidson, «desempeña un papel fundamental a la hora de determinar el contenido de lo que decimos y creemos».[7] Williams objeta a esta línea de razonamiento diciendo que:

> A menos que tengamos ya alguna manera de conectar coherencia con verdad, asegurándonos así de la existencia de un mundo objetivo, no tendremos forma de saber que nuestras creencias son interpretables, en este sentido [davidsoniano] de «interpretar» (pág. 314).

Para apuntalar esta objeción, Williams cita, e implícitamente suscribe, un argumento de Peter Klein según el cual todo lo que Davidson puede demostrar es que, «*si* hay creencias, entonces son verdaderas en su mayor parte». Pero, dice Klein:

> Para saber que hay alguna creencia, tendríamos que saber como mínimo una verdad muy importante sobre nuestro entorno, a saber, que hay acontecimientos fuera de nuestro cuerpo que están correlacionados causalmente con estados nuestros.[8]

Sospecho que Davidson se daría por satisfecho dejando la cosa en que, «si hay creencias, son verdaderas en su mayor parte». No

7. Davidson, «A Coherence Theory...», pág. 317.

8. Peter Klein, «Radical Interpretation and Global Skepticism», en Ernest LePore (comp.), *Truth and Interpretation...*, pág. 386.

necesita molestarse con la cuestión de si su creencia de que hay creencias, y, por tanto, causas extracorpóreas de las creencias, está justificada.

Williams podría replicar que Davidson, al adoptar esta actitud displicente, le ha concedido su punto de que una explicación causal de la naturaleza de la creencia sólo alcanza su razón de ser después de haber liquidado al escéptico con un arma cuya patente él ostenta. Podría reiterar que, sin un diagnóstico teórico del escepticismo, «el argumento de Davidson será ineficaz, en tanto que, con él, resultará innecesario» (pág. 316). Mas semejante réplica tendría éxito sólo si el diagnóstico teórico del propio Williams, pero no el de Davidson, fuera aplicable a un escéptico que pensara que no estamos justificados al suponer la existencia de creencias. Es difícil decir si lo sería o no, pues es difícil saber de qué modo formularía este escéptico su escepticismo. Presumiblemente tendría que decir que duda de si tiene o no creencias, y por tanto duda de si tiene la duda que podría parecer que está expresando. Este escepticismo no es del mismo tipo que el de Descartes o el de Stroud. Las armas de Williams y de Davidson fueron diseñadas para usarse contra Descartes y Stroud. Causarían una superdestrucción supersofisticada al emplearse contra un adversario tan débil. Si uno tuviera que enfrentarse de verdad a un escéptico tan sin remedio, dudo que nada pudiera funcionar excepto un pragmatismo tosco.

No obstante, Williams tiene otra línea de argumentación contra la pretensión de Davidson de haber demostrado que la mayoría de las creencias de todo el mundo son verdaderas. Se trata de su afirmación de que, si utilizamos solamente armamento davidsoniano, «el problema del escéptico respecto de la justificabilidad de las creencias tiende menos a resolverse que a transformarse en un problema sobre la inescrutabilidad de la referencia» (pág. 316). A lo que apunta Williams es a que el intérprete externo de la conducta lingüística del cerebro en la cubeta no tendrá razón para pensar que su idea sobre de qué está hablando la cubeta «coincida con la autocomprensión» que tiene el cerebro. Él lo expresa del siguiente modo:

> Por ejemplo, si fuéramos cerebros en cubetas... el intérprete omnisciente tomaría nuestras proferencias como referidas a acontecimientos en el ordenador que controla nuestro *input* sensorial simulado, si bien es de presumir que nosotros no... Pero, ¿por qué habría de consolarme la idea de que, si yo fuera un cerebro en una cubeta, no tendría

creencias en su mayor parte falsas sobre el mundo tal como ahora lo concibo, sino en su mayor parte verdaderas sobre el entorno de la cubeta? (pág. 314).

Davidson, no obstante, preguntaría: «¿Por qué piensas que no pensaríamos que nuestras proferencias son sobre acontecimientos en un ordenador?». Desde el punto de vista de Davidson, la «autocomprensión» que Williams atribuye aquí a los cerebros encubetados, y con la que cree que no se podría coincidir desde fuera, no es más que otra versión de la «situación epistémica» contra la que Williams despotrica en otros lugares. Tanto «nuestra situación epistémica» como «nuestra autocomprensión» son, a los ojos de Davidson, versiones de ese «esquema» que es el cincuenta por ciento del «dualismo esquema-contenido».

Cuando Williams dice que «es de presumir que nosotros no» tomaríamos nuestras creencias como referidas a acontecimientos en un ordenador, Davidson diría que presume eso sólo porque se ha apuntado a la idea de que podemos conocer el contenido de nuestros estados intencionales sin conocer qué los causa. Pero apuntarse a esto es apuntarse al mismísimo fundamentalismo que Williams toma por síntoma infalible de realismo epistemológico: un fundamentalismo que dice que mis creencias pueden flotar libres de sus causas.

Williams está dando por sentado que la autocomprensión de un cerebro en una cubeta puede flotar libre de la cubeta y de su ordenador asociado. Davidson está insistiendo en que tener creencias sobre cosas no es algo que pueda flotar libre del modo en que son las cosas, pues tales creencias son parte de una red de interacciones causales con ellas. Piensa que el único modo de desembarazarse del dualismo de sujeto y objeto es decir que la supuesta brecha entre ambos es una línea arbitraria trazada a través de esa red: una línea que sólo sirve para crear un contexto dentro del cual Descartes y Stroud puedan ponerse a trabajar.

En esta última sección voy a intentar ser ecuménico. A mi entender, Williams tiene razón en que el escepticismo exige tanto la condición de totalidad como el requisito de objetividad. Su única diferencia con Davidson es que él quiere ver como inocua la condición de objetividad y cortarle el paso al escéptico deshaciéndose del requisito de totalidad. Por su parte, Davidson quiere deshacerse del requisito de objetividad. Él cree que, desaparecido éste, a nadie se le ocurrirá pensar en la condición de totalidad. El diag-

nóstico teórico de Williams dice: deja de trazar esa línea alrededor de una supuesta clase natural llamada «conocimiento humano», y luego deja de preguntar sobre la relación de eso con el resto del universo. El diagnóstico teórico de Davidson reza: deja de trazar esa línea a través del universo y de contraponer algo llamado «nuestras creencias sobre el mundo» o «el sujeto» con algo al otro lado de la línea llamado «el mundo» o «el objeto». No está claro que tengamos que optar entre estos dos diagnósticos. Cualquiera de ellos parece aportar suficientes razones para ignorar el contexto epistemológico dentro del cual trabajan Descartes y Stroud.

No obstante, las semejanzas entre ambos diagnósticos se ven oscurecidas por una ambigüedad presente en la formulación de Williams del requisito de objetividad, formulación que cité más arriba como «la exigencia de que el conocimiento que queremos explicar sea conocimiento de un mundo objetivo, un mundo que es como es con independencia de cómo nos parece a nosotros o qué estamos inclinados a creer acerca de él» (pág. 91). Semejante formulación podría dar a entender que Davidson y Williams tienen un desacuerdo irreconciliable, toda vez que para Davidson la noción de «independencia» es una brújula sin norte. Como él dice, es una idea que «deriva de la idea de correspondencia, y ésta es una idea sin contenido».[9]

Resulta empero que, al menos algunas veces, todo lo que quiere decir Williams con que el mundo es independiente de lo que estemos inclinados a creer sobre él es que «el que una proposición objetiva sea verdadera es una cosa, y el que creamos que es verdadera, o el que estemos justificados al creerla verdadera, es otra distinta» (pág. 238). Él piensa que eso es todo lo que significa el realismo, la idea de que «la realidad es "independiente" del pensamiento» (pág. 238). Dada esta interpretación del requisito de objetividad, por supuesto que hasta Davidson puede aceptarlo, pues la distinción entre estar justificado y ser verdadero no bastará por sí misma para reinstaurar un dualismo de esquema subjetivo y contenido objetivo.

Pero justamente porque no basta para ello, el requisito de objetividad, glosado en estos términos vegetarianos, no servirá a los fines del escéptico. Como Williams lo glosa de esa manera, cree que quienes, como Davidson, dirigen el fuego contra el requisito de objetividad están olvidándose del blanco importante: la condición de totalidad. Pero aquéllos a los que Williams critica por desperdiciar

9. Davidson, «The Structure...», pág. 305.

sus energías en el requisito de objetividad responden que ésa no es la glosa habitual. La glosa habitual a la noción de «independencia» dice que, y cito a Williams, «nuestra experiencia podría ser exactamente como es, y ser falsas todas nuestras creencias sobre el mundo» (pág. 74).

Williams parece pensar, lo cual es desconcertante, que esas dos glosas del término «independiente» son equivalentes. Pero no lo son. Tomarlas como equivalentes es precisamente realizar la inferencia desde «cualquiera de nuestras creencias sobre el mundo podría ser falsa» a «todas nuestras creencias sobre el mundo podrían ser falsas», que para Davidson es el pase mágico capital que hizo que el escepticismo pareciera para empezar plausible. Mi conclusión es que si Williams se contentara con glosar la tesis de la objetividad del primer modo, el vegetariano, entonces él y Davidson podrían aunar fuerzas. Los dos dicen que el escéptico está trazando una línea innecesaria que crea un contexto innecesario al abrir una brecha innecesaria. A lo sumo discreparían sobre qué es lo que fue primero, el huevo o la gallina: la condición de totalidad o la imagen esquema-contenido que hace que el fundamentalismo y la condición de totalidad parezcan plausibles.

Por otra parte, si Williams glosa la tesis de la objetividad de la otra forma, la más dudosa, entonces tendremos que elegir entre su diagnóstico teórico y el de Davidson. Enfrentado a esa elección, yo gravitaría hacia el lado de Davidson.

Una de las razones por las que lo haría es que Williams todavía me sigue pareciendo un poco hechizado por la epistemología, por la idea de que hay algo interesante que decir respecto del conocimiento humano. Davidson casi nunca discute el tópico del conocimiento, salvo en el desgraciado título de su ensayo sobre la coherencia. A él no le interesa cuándo tenemos conocimiento y cuándo no. Ésta me parece una buena cosa en la que no estar interesado. Williams, por su parte, se mete en discusiones sobre el cierre [*closure*] con Dretske y Nozick, y flirtea con el fiabilismo cuando afirma que «las preguntas sobre la inductividad-a-la-verdad [*truth-inducivenes*s] de los procedimientos de justificación tendrán que hacerse caso por caso y, una vez planteadas de ese modo, se tendrán que responder empíricamente» (págs. 265-266). Este pasaje entronca con el intento de Philip Kitcher de aislar los procedimientos y poner a prueba su fiabilidad.

No creo que Kitcher ni ningún otro filósofo de la ciencia haya mostrado cómo aislar los procedimientos de justificación de tal manera que se puedan hacer comparaciones peyorativas entre

buenos y malos científicos. Creo que Williams no se debería apuntar a semejante empresa. Pero él aún parece ir tras alguna forma modesta de epistemología naturalizada, incluso después de habernos animado a abandonar la idea de que el conocimiento humano es una clase natural.

Lo que yo pienso es que después de abandonar esa idea uno tendría que decir que la única pregunta que queda en este ámbito es la pregunta histórico-sociológica de cómo y por qué cambian las pautas de justificación. Ésta *no* es una pregunta sobre la inductividad-a-la-verdad de los procedimientos de justificación. Tal pregunta no se debería plantear, por las razones que ofrecí en el primer ensayo de este libro. Si uno considera, con Sellars y Brandom, que el uso principal del adjetivo «verdadero» es la suscripción y no la descripción, puede olvidar la idea de que hay proposiciones ahí que tienen una propiedad llamada verdad, así como la pregunta de si estamos utilizando los medios correctos para separarlas de las otras que tienen otra propiedad llamada falsedad. Si, con Davidson, tomamos «verdadero» como un predicado primitivo, no tendremos la tentación de pensar que hay un tópico llamado «conocimiento», el nombre de la copresencia de creencia justificada y verdad, distinto del tópico de la justificación.

La tolerancia de Williams hacia preguntas tipo Kitcher sobre cuáles de nuestros procedimientos de justificación son inductores-de-verdad se me antoja una resaca de la imagen esquema-contenido. Según ésta, la verdad está ahí, donde está el objeto, y la justificación aquí, donde estamos nosotros. De modo que parece haber una pregunta sobre si nos las estamos arreglando para cruzar la brecha. Una parte del esfuerzo de Davidson para borrar esta imagen lo constituye su intento de impedir que sustantivicemos el inocente, imprescindible e inanalizable adjetivo «verdadero» en un objeto remoto llamado Verdad. En la imagen sustitutoria que aporta Davidson, siempre que uno tenga, o bien justificación, o bien creencias verdaderas, o bien racionalidad, tiene automáticamente un montón de las dos restantes. Hay una actividad humana denominada «justificar creencias» que se puede estudiar histórica y sociológicamente, pero esta actividad no tiene una meta llamada Verdad ni, por consiguiente, una meta llamada Conocimiento. Así que la cuestión de si alcanzamos o no dicha meta no se plantea.

II

PROGRESO MORAL: HACIA COMUNIDADES MÁS INCLUSIVAS

CAPÍTULO 9

DERECHOS HUMANOS, RACIONALIDAD Y SENTIMENTALISMO

En un reportaje desde Bosnia, David Rieff escribía: «Para los serbios, los musulmanes han dejado de ser humanos... Un guardia serbio que conducía una pequeña furgoneta de reparto pasó por encima de unos prisioneros musulmanes que estaban tumbados en filas en el suelo a la espera de ser interrogados».[1] Este tema de la deshumanización vuelve a aparecer cuando Rieff relata que:

> Un musulmán en Bosansi Petrovac... [fue] obligado a arrancarle el pene de un mordisco a un correligionario suyo... Si afirmas que un hombre no es humano, pero tiene el mismo aspecto que tú y el único modo de identificar a ese demonio es haciendo que se baje los pantalones —los varones musulmanes están circuncidados y los serbios no—, es probable que, psicológicamente, de ahí a cortarle el badajo haya sólo un paso... No ha habido nunca una campaña de limpieza étnica de la que haya estado ausente el sadismo sexual.

La moraleja que hay que extraer de los relatos de Rieff es que los asesinos y violadores serbios no creen estar vulnerando los derechos humanos. Pues esas cosas no se las están haciendo a congéneres humanos, sino a *musulmanes*. No están siendo inhumanos, sino que diferencian entre verdaderos humanos y pseudohumanos. Están haciendo el mismo tipo de distinción que hacían los cruzados entre humanos y perros infieles, y que los Musulmanes

1. David Rieff, «Letter from Bosnia», *New Yorker*, 23 de noviembre de 1992, págs. 82-95.

Negros* hacen hoy entre humanos y demonios de ojos azules. El fundador de mi universidad fue capaz de tener esclavos y de tener al mismo tiempo por autoevidente que todos los hombres han sido dotados por su creador de ciertos derechos inalienables.** Esto era así porque se había convencido a sí mismo de que la conciencia de los negros, como la de los animales, «participa más de la sensación que de la reflexión».[2] Igual que los serbios, Jefferson no creía estar violando los derechos *humanos*.

Los serbios consideran que están actuando en interés de la verdadera humanidad al purificar el mundo de pseudohumanidad. A este respecto, su autoimagen recuerda a la de los filósofos morales que esperan limpiar el mundo de prejuicios y superstición. Tal limpieza nos permitirá elevarnos por encima de nuestra animalidad al llegar a ser, por primera vez, completamente racionales y, por tanto, completamente humanos. Los serbios, los moralistas, Jefferson y los Musulmanes Negros usan todos el término «hombres» para significar «gente como nosotros». Todos ellos piensan que la línea entre humanos y animales no es meramente la línea entre los bípedos implumes y el resto. Esa línea más bien separa a unos bípedos implumes de otros: hay animales que se pasean por ahí con forma humanoide. Nosotros y los que son como nosotros constituimos casos paradigmáticos de humanidad, pero aquéllos que difieren demasiado de nosotros en comportamiento o costumbres son, a lo sumo, casos fronterizos. Como dice Clifford Geertz: «Las más perentorias reivindicacio-

* *Black Muslims*: miembros del movimiento islámico norteamericano, en su mayoría negros, los cuales por cierto rechazan esta denominación racial y se autodenominan Musulmanes a secas. [*N. del t.*]

** Thomas Jefferson y Joseph C. Cabell fundaron la Universidad de Virginia en 1819. Rorty está citando textualmente el más célebre pasaje de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, redactada por el primero: «Sostenemos que estas verdades son autoevidentes: que todos los hombres son creados iguales; que están dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la prosecución de la felicidad». [*N. del t.*]

2. «Sus penas son pasajeras. Esas innumerables aflicciones que nos hacen dudar de si el cielo nos ha dado la vida por misericordia o por ira, en ellos se sienten menos y se olvidan antes. En general, su existencia parece participar más de la sensación que de la reflexión. A ello ha de atribuirse su predisposición a quedarse dormidos cuando se les saca de sus diversiones y no están ocupados en el trabajo. Un animal cuyo cuerpo está en descanso y que no reflexiona tiene que estar pronto a dormirse, naturalmente.» Thomas Jefferson, «Notes on Virginia», *Writings*, edición de Andrew A. Lipscomb y Albert Elley Bergh, Washington, D.C., 1905, vol. I, pág. 194 (trad. cast.: «Notas sobre Virginia», en *Autobiografía y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1987).

nes de humanidad que hacen los hombres se expresan con los acentos del orgullo grupal».[3]

Aquí, desde nuestras democracias ricas y seguras, sentimos hacia los torturadores y violadores serbios lo mismo que ellos sienten hacia sus víctimas musulmanas: se parecen más a los animales que a nosotros. Mas no hacemos nada para ayudar a las mujeres musulmanas a las que se está violando en grupo o a los varones musulmanes que están siendo castrados, como no lo hicimos en los años treinta cuando los nazis se divertían torturando judíos. Aquí en los países seguros nos descubrimos diciendo cosas como: «Así han sido siempre las cosas en los Balcanes», dando a entender que, a diferencia de nosotros, esas gentes están acostumbradas a que las violen y las castren. El desdén que siempre sentimos por los perdedores —los judíos en los años treinta, los musulmanes hoy— se mezcla con la repugnancia que nos produce la conducta de los vencedores para dar como resultado una actitud sólo a medias consciente: «Allá os pudráis unos y otros». Pensamos en los serbios o en los nazis como animales, porque los depredadores hambrientos son animales. Pensamos en los musulmanes o en los judíos pastoreados hacia los campos de concentración como animales, porque el ganado es animal. Ninguna de estas dos clases de animales se asemeja demasiado a nosotros, y no parece que a los seres humanos se nos haya perdido nada en estas peleas entre animales.

Ahora bien, la distinción humano-animal es sólo una de las tres maneras principales en que los humanos paradigmáticos nos diferenciamos de los casos fronterizos. La segunda es invocando la distinción entre adultos y niños. Las personas ignorantes y supersticiosas, decimos, son como niños; sólo alcanzarán la verdadera humanidad si se las eleva mediante la adecuada educación. Si parecen incapaces de tal educación, ello demuestra que no son realmente seres del mismo tipo que nosotros la gente educable. Los negros, solían decir los blancos de los Estados Unidos y de Sudáfrica, son como niños; ésa es la razón de que resulte apropiado dirigirse a los varones negros de cualquier edad como «chico». Las mujeres, solían decir los hombres, son eternamente infantiles; ésa es la razón de que lo adecuado sea no gastar dinero en su educación y negarles el acceso al poder.

3. Clifford Geertz, «Thick Description», en su *The Interpretation of Culture*, Nueva York, Basic Books, 1973, pág. 22 (trad. cast.: «Densa descripción», en *Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988).

No obstante, tratándose de mujeres hay maneras más simples de excluirlas de la humanidad: por ejemplo, usando «hombre» como sinónimo de «ser humano». Como han señalado las feministas, tales usos refuerzan ese sentimiento de gratitud del varón medio por no haber nacido mujer, así como su temor a la degradación última: la feminización. El alcance y profundidad de este temor se evidencian en el tipo particular de sadismo sexual que Rieff describe. Su argumento de que dicho sadismo nunca está ausente de los intentos de purificar la especie o de limpiar el territorio confirma la tesis de Catharine MacKinnon según la cual, para la mayoría de los hombres, ser mujer no cuenta como una manera de ser un humano. La tercera forma principal de ser no humano es ser no varón.

Los filósofos han tratado de contribuir a aclarar esta confusión especificando qué tienen de especial los bípedos implumes, explicando qué es lo esencial a los seres humanos. Platón sugirió que había una gran diferencia entre nosotros y los animales, una diferencia digna de ser respetada y cultivada. Él pensaba que los seres humanos tienen un ingrediente especial añadido que los sitúa en una categoría ontológica diferente a la de los brutos. El respeto a ese ingrediente proporciona una razón para que las personas se tengan consideración unas a otras. Los antiplatónicos como Nietzsche responden que todos los intentos de lograr que la gente deje de asesinarse, violarse y castrarse entre sí a la larga están condenados al fracaso, pues la auténtica verdad sobre la naturaleza humana es que somos el más sórdido y peligroso de los animales. Cuando los admiradores actuales de Platón proclaman que todos los bípedos implumes —incluso los estúpidos e infantiles, incluso las mujeres, incluso los que han sido sodomizados— tienen los mismos derechos inalienables, los admiradores de Nietzsche replican que la idea misma de «derechos humanos inalienables», como la de un ingrediente especial añadido, es un intento risiblemente endeble por parte de los miembros más débiles de la especie de protegerse de los más fuertes.

A mi modo de ver, un importante avance intelectual alcanzado en nuestro siglo ha sido el progresivo declinar del interés por esta pelea entre Platón y Nietzsche sobre cómo somos en realidad. Hay una disposición creciente a olvidarse de la pregunta «¿Cuál es nuestra naturaleza?» y a sustituirla por la de «¿Qué podemos hacer de nosotros mismos?». Somos mucho menos proclives que nuestros mayores a tomarnos en serio las «teorías de la naturaleza humana», mucho menos proclives a considerar

la ontología, o la historia, o la etología, como guía para la vida. Estamos mucho menos inclinados a plantear la pregunta ontológica «¿Qué *somos?*» porque hemos alcanzado a ver que la lección principal que nos dictan tanto la historia como la antropología es nuestra extraordinaria maleabilidad. Ahora empezamos a pensar en nosotros mismos como el animal dúctil, proteico, que se da su propia forma, y no como el animal racional o el animal cruel.

Una de las formas que nos hemos dado últimamente es la de una cultura de los derechos humanos. Tomo prestada la expresión «cultura de los derechos humanos» del jurista y filósofo argentino Eduardo Rabossi. En un artículo suyo titulado «La teoría de los derechos humanos naturalizada», argumenta que los filósofos deberían ver en dicha cultura un hecho nuevo y feliz del mundo postholocausto. Lo que Rabossi quiere de ellos es que dejen de situarse por detrás o por debajo de este hecho, que no sigan intentando detectar y defender sus así llamadas presuposiciones filosóficas. Para él, filósofos como Alan Gewirth se equivocan al sostener que los derechos humanos no pueden depender de hechos históricos. «Mi tesis básica», escribe Rabossi, es que «el mundo ha cambiado, que el fenómeno de los derechos humanos torna irrelevante y desfasado el fundamentalismo de los derechos humanos».[4]

El fundamentalismo de los derechos humanos es el esfuerzo sostenido de ciertos cuasiplatónicos para cobrarse, por fin, una victoria definitiva sobre sus oponentes. La afirmación de Rabossi de que semejante esfuerzo está *desfasado* me parece al mismo tiempo verdadera e importante; es el tema principal de que me ocupo en este ensayo. Voy a defender y a prolongar la afirmación de Rabossi de que la pregunta sobre si los seres humanos

4. Véase Eduardo Rabossi, «La teoría de los derechos humanos naturalizada», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, nº 5 (enero-marzo de 1990). Dice también Rabossi que no desea cuestionar «la idea de un fundamento racional de la moralidad». No estoy seguro de por qué. Tal vez lo que quiere decir es que en el pasado —por ejemplo, en tiempos de Kant— tal idea todavía tenía algún sentido, pero que ya ha dejado de tenerlo. Ésa es, en alguna medida, ni propia opinión. Kant escribió en una época en la que la única alternativa a la religión parecía ser algo del estilo de la ciencia. En una época así, inventarse una pseudociencia denominada «el sistema de la filosofía trascendental» —preparar el escenario para el clímax final en el que uno extrae la obligación moral de la chistera trascendental— es plausible que pareciera la única forma de salvar a la moralidad de los hedonistas, por un lado, y de los curas, por otro.

realmente *tienen* los derechos enumerados en la Declaración de Helsinki no merece la pena de plantearse. En concreto, voy a defender la tesis de que nada que sea relevante para la decisión moral separa a los seres humanos de los animales excepto ciertos hechos del mundo históricamente contingentes, hechos culturales.

Esta tesis a veces es denominada «relativismo cultural» por aquéllos que la rechazan indignados. Una razón por la que la rechazan es que semejante relativismo se les antoja incompatible con el hecho de que nuestra cultura de los derechos humanos es moralmente superior a otras. Coincido por completo en que la nuestra es moralmente superior, pero no creo que tal superioridad hable en favor de la existencia de una naturaleza humana universal. Lo haría sólo si supusiéramos que la pretensión de superioridad moral entraña también una pretensión de superior conocimiento —si supusiéramos que la primera no está bien fundamentada a menos que venga respaldada por el conocimiento de algún atributo distintivamente humano—. Mas no está claro por qué «el respeto por la dignidad humana» —el sentido que tenemos de que no debería importar la diferencia entre serbio o musulmán, cristiano o infiel, homosexual o heterosexual, varón o mujer— deba presuponer la existencia de semejante atributo.

«Racionalidad» es tradicionalmente el nombre de ese atributo compartido por los humanos y que supuestamente «fundamenta» la moralidad. El relativismo cultural se asocia con el irracionalismo porque niega la existencia de hechos transculturales moralmente relevantes. Para coincidir con Rabossi, uno en efecto debe ser irracionalista en ese sentido. Pero no hace falta que sea irracionalista en el sentido de renunciar a hacer su propia red de creencias tan coherente y tan claramente estructurada como le sea posible. Los filósofos como yo, que pensamos que la racionalidad no es más que la búsqueda de esa coherencia, estamos de acuerdo con Rabossi en que los proyectos fundamentalistas están desfasados. Entendemos nuestra tarea como una cuestión de hacer nuestra cultura —la cultura de los derechos humanos— más autoconsciente y más poderosa, y no de demostrarle a las otras su superioridad apelando a algo transcultural.

Creemos que a lo más que puede aspirar la filosofía es a sumarizar nuestras intuiciones, culturalmente influenciadas, sobre qué es correcto hacer en una variedad de situaciones. Tal sumario se realiza formulando una generalización de la que puedan deducirse esas intuiciones con la ayuda de ciertos lemas incontrovertidos.

No se supone que dicha generalización fundamente nuestras intuiciones, sino que las resume. Son ejemplos de esa clase de resumen el «principio de la diferencia» de John Rawls o la elaboración durante las últimas décadas de un constitucional «derecho a la intimidad» por parte del Tribunal Supremo de los Estados Unidos. Para nosotros, el objetivo al formular generalizaciones sumarizadoras es incrementar la predictibilidad, y por tanto el poder y la eficacia, de nuestras instituciones, reforzando así ese sentido de identidad moral compartida que es el que nos reúne en una comunidad moral.

Los filósofos fundamentalistas, como Platón, Aquino y Kant, han confiado en poder ofrecer un respaldo independiente para tales generalizaciones sumarizadoras. Quieren inferirlas de otras premisas cuya verdad sería susceptible de ser conocida independientemente de la verdad de las intuiciones morales resumidas. Tales premisas *sí* se supone que justifican nuestras intuiciones al proporcionar premisas de las que deducir el contenido de aquéllas. Voy a agrupar todas esas premisas bajo la etiqueta «pretensiones de conocimiento sobre la naturaleza de los seres humanos». En este sentido amplio, la pretensión de saber que nuestras intuiciones morales son recuerdos de la idea del bien, o que somos los vástagos desobedientes de un Dios amante, o que los seres humanos se diferencian de otros tipos de animales por tener dignidad y no meramente valor, son todas ellas pretensiones en torno a la naturaleza humana. Lo mismo cabe decir de pretensiones opuestas, como que los seres humanos no son sino vehículos de genes egoístas o meras erupciones de la voluntad de poder. Pretender tal conocimiento es afirmar saber algo que, aunque no es en sí mismo una intuición moral, puede *corregir* intuiciones morales. Resulta esencial a esta idea de conocimiento moral el que toda una comunidad pudiera llegar a *saber* que la mayoría de sus intuiciones más pronunciadas sobre lo que es correcto hacer están equivocadas.

Mas supongamos ahora que hacemos la siguiente pregunta: ¿*existe* ese tipo de conocimiento? ¿Qué clase de cuestión es *ésta*? Para la visión tradicional se trata de una cuestión filosófica perteneciente a una rama de la epistemología denominada «metaética». En cambio, desde el punto de vista pragmatista que yo defiendo es una cuestión de eficacia: la cuestión de cuál es la mejor forma de tomar las riendas de la historia, cuál es el mejor modo de realizar la utopía que la Ilustración esbozó. Si las actividades de quienes tratan de alcanzar ese tipo de conocimiento no parecen ser de uti-

lidad para hacer realidad dicha utopía, ésa será una razón para pensar que no existe semejante conocimiento. Si la tarea de cambiar nuestras intuiciones morales parece estar llevándose a cabo en su mayor parte a base de manipular nuestros sentimientos y no incrementando nuestro conocimiento, ésa es una razón para pensar que no hay un conocimiento como el que Platón, Aquino y Kant esperaban alcanzar.

Este argumento pragmatista en contra de los platónicos tiene la misma forma que uno que se empleara para suprimir el pago a los sacerdotes que ofrecen sacrificios pretendidamente propiciadores de victorias militares y que dijera que el verdadero trabajo de ganar las guerras corre a cargo de generales y almirantes, por no hablar de los soldados rasos. Este argumento no dice: dado que parece no haber dioses, probablemente no hay necesidad de mantener sacerdotes. Sino: dado que al parecer no hay necesidad de mantener sacerdotes, entonces probablemente no haya dioses. Los pragmatistas razonamos a partir del hecho de que el surgimiento de la cultura de los derechos humanos no parece deberle nada a un incremento de conocimiento moral, pero sí todo a las historias tristes y sentimentales que nos han relatado, hasta la conclusión de que probablemente no haya un conocimiento del tipo que Platón imaginó. Y añadimos que, no pareciendo que la insistencia en una pretendida naturaleza humana ahistórica se esté traduciendo en nada útil, probablemente no exista una tal naturaleza o, cuando menos, no hay nada en ella que sea relevante para nuestras decisiones morales.

En una palabra, mis dudas sobre la efectividad de las apelaciones a un conocimiento moral son dudas referidas a la eficacia causal, no al estatuto epistémico. Esas dudas mías nada tienen que ver con cualquiera de las preguntas teóricas que se discuten bajo el epígrafe «metaética»: preguntas sobre la relación entre hechos y valores, o entre razón y pasión, o entre lo cognitivo y lo no cognitivo, o entre enunciados descriptivos y enunciados directivos de la acción. Ni tienen que ver tampoco con las cuestiones de realismo y antirrealismo. A los pragmatistas les parece que la diferencia entre el realista y el antirrealista moral no supone ninguna diferencia en la práctica.

Es más, tales cuestiones metaéticas presuponen la distinción platónica entre una investigación que apunta a la eficaz resolución de problemas y otra que apunta hacia una meta llamada «la verdad por ella misma». Semejante distinción se viene abajo si uno considera, con Dewey, que toda investigación —así en física como

en ética— es resolución de problemas prácticos, o si piensa, como Peirce, que *toda* creencia es directiva de la acción.[5]

No obstante, incluso una vez jubilados los sacerdotes, todavía el recuerdo de algunos de ellos puede gozar del aprecio de la comunidad —especialmente el recuerdo de sus profecías—. Seguimos estando profundamente agradecidos a filósofos como Platón y Kant, no porque descubrieran verdades, sino porque profetizaron utopías cosmopolitas —la mayoría de cuyos detalles es posible que ellos entendieran mal, pero por las que quizá nunca hubiéramos luchado de no haber escuchado sus profecías—. Mientras nuestra capacidad de *conocer*, y en particular de discutir la cuestión «¿Qué es el hombre?», nos pareció lo más importante en relación con nosotros los seres humanos, los hombres como Platón y Kant acompañaron sus profecías utópicas con pretensiones de conocer algo

5. El estado actual de la discusión metaética ha sido admirablemente resumido por Stephen Darwall, Allan Gibbard y Peter Railton en «Toward *Fin de Siècle* Ethics: Some Trends», *Philosophical Review*, n° 101, enero de 1992, págs. 115-189. Este comprehensivo y juicioso artículo da por sentado que existe el problema de «reivindicar la objetividad de la moralidad» (pág. 127), que el que la ética sea «cognitiva» o «no cognitiva» es una cuestión interesante, que es necesario que averigüemos si poseemos una «capacidad cognitiva» para detectar propiedades morales (pág. 148) y que todos estos asuntos se pueden abordar ahistóricamente.

Cuando los articulistas se enfrentan con autores historicistas como Alasdair MacIntyre y Bernard Williams, concluyen que son «[*meta*]*théoriciens malgré eux*» que comparten con ellos mismos el «deseo de comprender la moralidad, sus precondiciones y sus prospectivas» (pág. 183). Apenas se esfuerzan por abrirse a la sugerencia de que tal vez no haya una entidad ahistórica llamada «la moralidad» que debamos comprender. El párrafo final de su artículo sugiere que podría ser bueno que los filósofos morales supieran algo más de antropología, o psicología, o historia. Pero el penúltimo párrafo deja claro que, con tales ayudas o sin ellas, «la metaética contemporánea avanza, y las posturas ganan en complejidad y sofisticación».

Creo que es instructivo comparar este artículo con el de Annette Baier, «Some Thoughts on the Way We Moral Philosophers Live Now», *The Monist*, 67, n° 4, 1984, págs. 490-497. En él la autora sugiere que los filósofos morales deberían «considerar, siquiera sea ocasionalmente, como Sócrates, por qué el resto de la sociedad tendría, no ya meramente que tolerar, sino que subvencionar nuestra actividad». Y continúa preguntándose: «¿Es bueno, moralmente hablando, el considerable aumento proporcional de filósofos profesionales y de filósofos morales? Aun cuando éste no llegue a alcanzar las dimensiones de una plaga de tábanos, sí podría convertirse en una invasión de lechuzas». Esta conciencia y esta duda de uno mismo, histórica y metafilosófica, que despliega Baier me parece absolutamente necesaria, pero brilla por su ausencia en *Philosophy in Review* (la edición del centenario de la *Philosophical Review* en donde aparece «Toward *Fin de Siècle* Ethics»). Los colaboradores de esta edición están persuadidos de que la creciente sofisticación de una subdisciplina filosófica basta para demostrar su utilidad social, y no les afectan para nada los rumores sobre un «escolasticismo decadente».

profundo e importante, algo sobre las partes del alma o sobre el estatuto trascendental de la conciencia moral ordinaria. Mas, en los últimos doscientos años, tal capacidad y tales cuestiones han terminado por parecernos mucho menos importantes. Éste es el abismal cambio cultural que Rabossi resume en su afirmación de que el fundamentalismo de los derechos humanos está *desfasado*. En lo que resta de este ensayo quiero ocuparme de las siguientes preguntas: *¿Por qué* el conocimiento se ha vuelto mucho menos importante dentro de nuestra autoimagen en comparación con lo que ocurría hace doscientos años? ¿Por qué el intento de fundamentar la cultura en la naturaleza, y la obligación moral en el conocimiento de universales transculturales, nos parece tan poco importante en comparación con la importancia que esto tenía en la Ilustración? ¿Por qué la cuestión de si los seres humanos de hecho *tienen* los derechos recogidos en la Declaración de Helsinki tiene tan poca resonancia y tan poco sentido? ¿Por qué, en suma, la filosofía moral se ha vuelto una parte tan irrelevante de nuestra cultura?

Una respuesta sencilla a estas preguntas es: porque entre los tiempos de Kant y nuestros días, Darwin ha sacado a la mayoría de los intelectuales de la idea de que los seres humanos tienen un ingrediente especial añadido. Nos ha convencido a casi todos de que somos animales con un talento excepcional, lo suficientemente inteligentes para hacernos cargo de nuestra propia evolución. Creo que esta respuesta es correcta de por sí. Pero nos conduce a una pregunta ulterior: ¿Por qué el éxito de Darwin ha sido relativamente tan fácil? ¿Por qué él no ha producido el fermento de creatividad filosófica que produjeron Galileo y Newton?

La recuperación por parte de la Nueva Ciencia del siglo XVII de una imagen de la naturaleza de tipo corpuscular democríteo-lucreciana hizo que Kant se apresurase a inventar la filosofía trascendental y, con ella, un tipo enteramente nuevo de conocimiento que pudiera rebajar la imagen corpuscularista del mundo al estatuto de «apariencia». El ejemplo de Kant alimentó la idea de que el filósofo, en tanto que experto en la naturaleza y límites del conocimiento, podía oficiar como árbitro cultural supremo.[6] Mas en tiempos de Darwin esta idea ya empezaba a parecer trasnochada. El historicismo

6. El *Destino del hombre* de Fichte es un útil recordatorio de la necesidad que se sentía en torno al año 1800 de una disciplina cognitiva llamada filosofía que rescatara a la esperanza utópica de la ciencia natural. Es difícil pensar en un libro análogo escrito como reacción a Darwin. Quienes no podían soportar lo que Darwin estaba diciendo tendieron a retroceder directamente más allá de la Ilus-

que dominó el panorama intelectual de comienzos del siglo XIX había creado un estado de ánimo antiesencialista. De modo que cuando Darwin entró en escena, se ubicó en el nicho evolutivo que Herder y Hegel habían comenzado a colonizar. Los intelectuales que habitan ese nicho miran al futuro antes que a la eternidad. Prefieren ideas nuevas sobre cómo cambiar las cosas a criterios estables para determinar la deseabilidad del cambio. Son los que piensan que tanto Platón como Nietzsche están en buena parte desfasados.

La mejor explicación del relativamente fácil triunfo de Darwin y de nuestra creciente disposición a reemplazar el conocimiento por la esperanza es que, tanto en Europa como en Norteamérica, los siglos XIX y XX han presenciado un incremento extraordinario de la riqueza, la educación y el ocio. Dicho crecimiento ha hecho posible una aceleración sin precedentes en la tasa de progreso moral. Acontecimientos como la Revolución francesa y el fin del tráfico transatlántico de esclavos dieron pie a que los intelectuales decimonónicos de las democracias ricas dijeran: nos basta con saber que vivimos una era en la que los seres humanos podemos mejorar las cosas a nuestro favor.[7] No necesitamos cavar bajo ese hecho histórico hasta alcanzar hechos no históricos acerca de lo que en realidad somos.

En los dos siglos transcurridos desde la Revolución francesa hemos aprendido que los seres humanos son mucho más maleables de lo que Platón o Kant habían soñado. Cuanto más impresionados nos sentimos por esta maleabilidad, menor es nuestro interés por las cuestiones relativas a nuestra naturaleza ahistórica. Cuanto mejor percibimos que tenemos una oportunidad de recrearnos a nosotros mismos, más propensos somos a ver en Darwin, no a alguien que ofrece otra teoría más sobre lo que realmente somos, sino que

tración hasta la fe religiosa tradicional. La oposición, nada sutil ni filosófica, entre ciencia y fe que tuvo lugar en la Europa del siglo XIX sugiere que la mayoría de los intelectuales ya no podía seguir creyendo que la filosofía pudiera dar lugar a una suerte de superconocimiento, un conocimiento que lograra burlar los resultados de las investigaciones físicas y biológicas.

7. Algunos intelectuales contemporáneos, sobre todo franceses y alemanes, tienen por obvio que el holocausto dejó bien claro que las esperanzas de liberación humana surgidas en el siglo XIX están obsoletas; que, en las postrimerías del siglo XX, los posmodernos sabemos que el proyecto de la Ilustración está sentenciado. Pero incluso esos intelectuales, en sus momentos menos moralizantes y sentenciosos, hacen todo lo que está en su mano por llevar hacia adelante dicho proyecto. Así tiene que ser, ya que nadie se ha alzado con otro mejor. No va en detrimento de la memoria del holocausto decir que nuestra respuesta a él no debe consistir en la pretensión de haber alcanzado un nuevo entendimiento de la historia humana o de la humana naturaleza, sino en la determinación de levantarnos y volver a intentarlo.

nos da razones para no tener que preguntar qué somos en realidad. Decir que somos animales inteligentes no es hoy en día una declaración filosófica y pesimista, sino política y esperanzada: a saber, que si logramos trabajar juntos podemos convertirnos en lo que quiera que seamos lo bastante inteligentes y valientes de imaginar que podemos llegar a ser. Esto significa dejar de lado la pregunta kantiana «¿Qué es el hombre?» y sustituirla por «¿Qué clase de mundo podemos prepararles a nuestros bisnietos?».

La pregunta «¿Qué es el hombre?», en el sentido de «¿Cuál es la naturaleza ahistórica profunda de los seres humanos?», debía su popularidad a la respuesta estándar que solía recibir: somos el animal *racional*, el que puede *conocer* además de meramente sentir. El remanente de popularidad de que aún goza esta respuesta explica la popularidad residual de la pasmosa afirmación de Kant de que el sentimiento no tiene nada que ver con la moralidad, de que existe algo distintiva y transculturalmente humano denominado «el sentido de la obligación moral» que en nada se relaciona con el amor, la amistad, la confianza o la solidaridad social. Mientras sigamos creyendo *eso*, las personas como Rabossi van a tener que sudar tinta para convencernos de que el fundamentalismo de los derechos humanos es un proyecto desfasado.

Con vistas a superar esta idea de un sentido *sui generis* de la obligación moral, sería bueno no seguir respondiendo a la pregunta «¿Qué nos hace diferentes de otros animales?» con: «Nosotros podemos conocer y ellos meramente sentir». En su lugar, deberíamos decir: «Podemos sentir *los unos por los otros* en medida mucho mayor que ellos». Ello nos permitiría disociar la propuesta de Cristo de que el amor importa más que el conocimiento de la idea neoplatónica de que el conocimiento de la verdad nos hará libres. Pues en tanto sigamos pensando que existe un poder ahistórico que promueve la rectitud —un poder llamado verdad o racionalidad—, no seremos capaces de dejar atrás el fundamentalismo.

El mejor argumento, y probablemente el único, para dejar atrás el fundamentalismo es el que ya he sugerido: hacerlo sería más eficaz porque nos permitiría concentrar nuestras energías en la manipulación de los sentimientos, en la educación sentimental. Esta clase de educación familiariza lo suficiente entre sí a personas de índole diversa como para que estén menos tentados de mirar a los que son diferentes a ellos como si sólo fueran cuasihumanos. La meta de esta forma de manipulación de los sentimientos es expandir la referencia de las expresiones «personas de nuestro tipo» y «gente como nosotros».

Todo lo que puedo hacer para complementar este argumento basado en una mayor eficacia es sugerir algo en relación con el modo en que Platón logró convencernos de que el conocimiento de verdades universales importaba tanto como él creía. Platón pensaba que la tarea del filósofo era responder a preguntas como: «¿por qué debería yo ser moral?, ¿por qué es racional ser moral?, ¿por qué va en mi interés ser moral?, ¿por qué va en el interés de los seres humanos como tales el ser moral?». Pensaba eso porque creía que el mejor modo de tratar con personas como Trasímaco y Gorgias era demostrarles que tenían un interés del que no eran conscientes, un interés en ser racionales, en adquirir autoconocimiento. En consecuencia, Platón nos cargó con una distinción entre el verdadero y el falso yo. A la altura de Kant, esa distinción se había transmutado en la de obligación moral categórica, rígida, e interés propio empíricamente determinable, flexible. La filosofía moral contemporánea aún sigue entorpecida por esta oposición entre interés propio y moralidad, la cual dificulta el comprender que mi orgullo de formar parte de la cultura de los derechos humanos no es más exterior a mi yo que mi deseo de triunfar financiera o sexualmente.

Mejor habría sido que Platón hubiera decidido, como luego haría Aristóteles, que no había mucho que hacer con personas como Trasímaco y Calicles y que el problema era cómo evitar que nuestros hijos fueran como ellos. Al insistir en que a base de invocar un poder más fuerte que el sentimiento podía él reeducar a quienes habían madurado sin adquirir los sentimientos morales adecuados, Platón hizo que la filosofía moral echara a andar con el pie izquierdo. Llevó a los filósofos morales a concentrarse en la figura más bien infrecuente del psicópata, la persona que no se preocupa de ningún ser humano que no sea él mismo. La filosofía moral ha venido ignorando sistemáticamente el caso mucho más común: el de la persona cuyo trato hacia un espectro más bien reducido de bípedos implumes es moralmente impecable, pero que permanece indiferente al sufrimiento de los que quedan fuera de ese espectro, aquellos que él ve como pseudohumanos.[8]

8. Nietzsche tenía razón al recordarnos que «aquellos mismos hombres que eran mantenidos tan rigurosamente a raya por la costumbre, el respeto, los usos, el agradecimiento y todavía más por la recíproca vigilancia, por la emulación *inter pares*, aquellos mismos hombres que, por otro lado, en su comportamiento recíproco mostraban tanta inventiva en punto a atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad, no son hacia afuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos». *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza 1995, págs. 46-47.

Platón dispone las cosas de tal modo que los filósofos morales creen haber fracasado a menos que convenzan al egoísta racional de que no debe ser egoísta —y lo hagan hablándole de su verdadero yo, que desgraciadamente ignoran—. Pero el problema no es el egoísta racional. El problema es el gallardo y honorable serbio que ve a los musulmanes como perros circuncisos. Es el bravo soldado y buen camarada que ama y es amado por sus compañeros pero que piensa que las mujeres son unas rameras y unas perras malévolas.

Platón creía que el modo de hacer que la gente se tuviera más consideración era señalar lo que todos tenían en común: la racionalidad. Pero de poco sirve señalarle a las personas que acabo de describir que muchos musulmanes y muchas mujeres son buenos matemáticos o ingenieros o juristas. Los jóvenes matones nazis cargados de resentimiento se daban perfecta cuenta de que muchos judíos eran inteligentes y cultos, pero eso no hacía sino aumentar el placer que sentían al golpearles. Ni sirve tampoco de mucho hacer que esta gente lea a Kant y acepte que uno no debe tratar a los agentes racionales meramente como medios. Pues todo depende de quién cuente como otro ser humano semejante nuestro, quién cuente como agente racional en el único sentido relevante: el sentido en el cual agencia racional es sinónimo de pertenencia a *nuestra* comunidad moral.

Para la mayoría de los blancos, hasta hace bien poco, la mayoría de los negros no contaban a estos efectos. Para la mayoría de los cristianos, más o menos hasta el siglo XVII, la mayoría de los paganos tampoco contaban. Para los nazis, no contaban los judíos. Para la mayor parte de los varones en los países con una renta media anual inferior a dos mil libras, la mayoría de las mujeres siguen aún sin contar. Allí donde las rivalidades tribales y nacionales tengan importancia, no contarán los miembros de las tribus y naciones rivales. La explicación de Kant del respeto debido a los agentes racionales te dice que debes extender a todos los bípedos implumes el respeto que sientes por las personas que son como tú. Ésa es una propuesta excelente, una buena fórmula para secularizar la doctrina cristiana de la hermandad entre los hombres. Pero no ha sido jamás respaldada por un argumento basado en premisas neutrales, y nunca lo será. Fuera del círculo de la cultura europea postilustrada, el círculo de personas relativamente seguras y a salvo que llevan doscientos años manipulando recíprocamente sus sentimientos, la mayoría de la gente es sencillamente incapaz de comprender por qué la pertenencia a una especie biológica deter-

minada habría supuestamente de bastar para formar parte de una comunidad moral. Y ello no porque no sean lo suficientemente racionales. La razón, por lo general, es que viven en un mundo en el que resultaría sin más demasiado arriesgado —a menudo, de hecho, temerario— dejar que el sentido que uno tiene de comunidad moral se ensanche más allá de la familia, clan o tribu propias.

Para hacer que los blancos tengan más consideración hacia los negros, los varones hacia las mujeres, los serbios hacia los musulmanes o los heterosexuales hacia los homosexuales; para contribuir a que nuestra especie quede vinculada en lo que Rabossi llama una «comunidad planetaria» dominada por una cultura de los derechos humanos, no sirve absolutamente de nada decir con Kant: observad que lo que tenéis en común, vuestra humanidad, es más importante que todas esas triviales diferencias. Pues las personas a las que estamos tratando de convencer replicarán que ellos no observan nada parecido. Tales personas se consideran *moralmente* insultadas ante la sugerencia de que deberían tratar a alguien que no es de su sangre como si fuera un hermano, o a un moreno como si fuera blanco, o a un marica como si fuera normal, o a un infiel como si fuera creyente. Se ofenden ante la idea de tratar a gente a la que no ven como humanos como si lo fueran. Cuando el utilitarista les dice que los placeres y dolores experimentados por los miembros de nuestra especie biológica tienen todos la misma relevancia a la hora de la deliberación moral, o cuando el kantiano les dice que la capacidad para llevar a cabo esa deliberación es condición suficiente para pertenecer a la comunidad moral, se muestran incrédulos. Replican que estos filósofos parecen haber olvidado ciertas distinciones morales cuya obviedad salta a la vista y que cualquier persona decente haría.

Esa réplica no es una mera argucia retórica ni es en modo alguno irracional. Es lo que de veras sienten. La *identidad* de esas personas a las que querríamos convencer de que se unieran a nuestra eurocéntrica cultura de los derechos humanos es inseparable de su sentido de lo que *no* son. La mayoría de la gente —en particular los que están relativamente incontaminados por la Ilustración europea— sencillamente no se ven a sí mismos ante todo y en primer lugar como seres humanos. Más bien se consideran un determinado tipo *bueno* de seres humanos que se define por oposición explícita a otro tipo particularmente malo. Lo crucial para su sentido de quiénes son es que *no* son infieles, que *no* son maricas, que *no* son mujeres, que *no* son intocables. Precisamente porque son pobres y su vida corre continuo peligro, apenas tienen otra cosa para

conservar su autoestima que el orgullo de no ser lo que no son. Desde los tiempos en que la expresión «ser humano» era sinónima de «miembro de nuestra tribu», siempre hemos pensado en los seres humanos en términos de miembros *paradigmáticos* de la especie. Hemos establecido un contraste entre *nosotros*, los *verdaderos* humanos, y otros ejemplos rudimentarios, o perversos, o deformes, de humanidad.

A los intelectuales eurocéntricos nos gusta decir que nosotros, los humanos paradigmáticos, hemos superado aquel localismo primitivo mediante el uso de esa facultad humana paradigmática, la razón. Así pues, afirmamos que la incapacidad de los demás para confluir con nosotros se debe al «prejuicio». Este modo de hablar nuestro puede hacer que meneemos la cabeza con aprobación cuando Colin McGinn declara, en la introducción a su reciente libro,[9] que aprender a distinguir el bien del mal no es tan difícil como aprender francés. Para coincidir con sus propias opiniones morales, nos explica el autor, los únicos obstáculos son el prejuicio y la superstición.

Naturalmente, uno entiende lo que McGinn quiere decir: que si, como es el caso de muchos de nosotros, das clase a estudiantes que se han criado a la sombra del holocausto, que han crecido en la creencia de que el prejuicio contra grupos raciales o religiosos es algo terrible, no resultará demasiado difícil convertirles a las opiniones liberales convencionales sobre el aborto, los derechos de los homosexuales y demás. Incluso puedes conseguir que dejen de comer carne. Lo único que has de hacer es persuadirles de que todos los argumentos de la otra parte apelan a consideraciones «moralmente irrelevantes». Esto se logra manipulando sus sentimientos de tal forma que se imaginen a sí mismos en la piel de los despreciados y oprimidos. Nuestros alumnos son ya de por sí tan considerados que están deseando definir su identidad en términos no excluyentes. Las únicas personas con las que tienen dificultades en ser considerados son aquellas que ellos ven como irracionales: el fundamentalista religioso, el violador ufano, el cabeza rapada chulesco.

Producir generaciones de estudiantes considerados, tolerantes, prósperos, seguros, respetuosos, es exactamente lo que se necesita —de hecho, es *todo* lo que se necesita— para alcanzar una utopía ilustrada. Cuantos más jóvenes así logremos educar, tanto más

9. Colin McGinn, *Moral Literacy: or, How to Do the Right Thing*, Londres, Duckworth, 1992, pág. 16.

fuerte y más planetaria se hará nuestra cultura de los derechos humanos. Pero no es bueno animarles a que tilden de «irracionales» a los intolerantes que ellos tienen dificultad en tolerar. Pues semejante epíteto platónico-kantiano sugiere que sólo con que nos esforcemos un poco más la parte buena y racional de sus almas podría triunfar sobre la mala e irracional. Sugiere que nosotros las buenas gentes sabemos algo que esas malas gentes desconocen, y que probablemente sea culpa suya y de su estupidez el que lo ignoren. Al fin y al cabo, todo lo que tendrían que hacer es pensar un poco más, ser un poco más conscientes, un poco más racionales.

Pero las creencias de las malas gentes no son ni más ni menos «irracionales» que la creencia en que raza, religión, género e inclinación sexual son todos ellos moralmente irrelevantes —no son nada frente a la pertenencia a la especie biológica—. Tal como la usan filósofos morales como McGinn, la expresión «comportamiento irracional» sólo significa «un comportamiento que desaprobamos tan enérgicamente que nuestra pala se retuerce cuando nos preguntan *por qué* lo desaprobamos».* De manera que sería preferible enseñarles a nuestros alumnos que esas malas personas no son menos racionales, ni menos esclarecidas, ni más prejuiciosas que las buenas personas que respetamos la otredad. Más bien el problema de las malas personas es que no han tenido la misma suerte que nosotros en cuanto a las circunstancias de su crianza. En lugar de tratar como irracionales a todos los que andan por ahí intentando localizar y matar a Salman Rushdie, deberíamos tratarlos como desposeídos.

Los fundamentalistas consideran a esas personas desposeídas de la verdad, del conocimiento moral. Pero sería mejor —más concreto, más específico, más sugerente con vistas a posibles remedios— considerarlos desposeídos de dos cosas más concretas: de seguridad y de simpatía. Con «seguridad» me refiero a condiciones de vida lo suficientemente libres de riesgos como para convertir en no esenciales para la propia estima y sentido de la dignidad las diferencias con los otros. Norteamericanos y europeos —las gentes que han creado el sueño de una cultura de los derechos humanos— han disfrutado de esas condiciones más que nadie. Con «simpatía» quiero decir el tipo de reacciones que aumentaron entre los atenienses después de contemplar *Los persas* de Esquilo, o entre los blancos de Estados Unidos después de leer *La cabaña del tío Tom*, o que aumentan hoy entre nosotros después de ver los

* Véase el comentario a esta expresión en mi nota de la página 140. [*N. del t.*]

programas de televisión sobre el genocidio de Bosnia. Seguridad y simpatía van unidas, por la misma razón que van unidas la paz y la productividad económica. Cuanto más duro es todo, más cosas hay que temer, más peligrosa es la situación, y menos tiempo y esfuerzo puede uno dedicar a pensar cómo ven las cosas las personas con las que uno no se identifica de modo inmediato. La educación sentimental solamente funciona con quienes pueden relajarse lo suficiente para escuchar.

Si Rabossi y yo estamos en lo cierto al pensar que el fundamentalismo de los derechos humanos está desfasado, entonces Hume es mejor consejero que Kant en cuanto a cómo podemos acelerar los intelectuales la venida de la utopía ilustrada por la que ambos suspiraron. De entre los filósofos contemporáneos, la mejor consejera es a mi modo de ver Annette Baier. Baier describe a Hume como «el filósofo moral de las mujeres» porque sostenía que «la simpatía corregida (en ocasiones, corregida mediante reglas), y no la razón que discierne leyes, es la capacidad moral fundamental».[10] Baier querría que nos libráramos tanto de la idea platónica de que tenemos un yo verdadero como de la idea kantiana de que es racional ser moral. En pro de ese proyecto sugiere que pensemos en «la confianza», y no en «la obligación», como noción moral fundamental. Tal sustitución significaría pensar en la expansión de la cultura de los derechos humanos, no como una cuestión de hacerse más conscientes de las exigencias de la ley moral, sino como lo que Baier denomina «un progreso de los sentimientos».[11] Dicho progreso consiste en la creciente capacidad de ver las similitudes entre nosotros y los que son muy diferentes a nosotros como si sobrepujaran a las diferencias. Se trata del resultado de lo que he venido llamando «educación sentimental». Las similitudes relevantes no tienen que ver con compartir un verdadero yo profundo en el que estaría ejemplificada la verdadera humanidad, sino con

10. Annette Baier, «Hume, the Women's Moral Theorist?», en Eva Kitay y Diana Meyers (comps.), *Women and Moral Theory*, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1987, pág. 40.

11. El libro de Baier sobre Hume se titula *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991. La opinión de Baier sobre lo inadecuado de la mayoría de los esfuerzos de los filósofos morales contemporáneos por romper con Kant se manifiesta en toda su claridad cuando caracteriza a Allan Gibbard (por el libro de éste, *Wise Choices, Apt Feelings*) como alguien que se concentra «en los sentimientos que nos ha legado una religión patriarcal», y cuando dice que «Hume juzgaría a Gibbard, en tanto que filósofo moral, esencialmente como un teólogo disfrazado de colega expresivista» (pág. 312).

coincidencias tan modestas y superficiales como sentir cariño por nuestros padres y por nuestros hijos, coincidencias que no marcan ninguna diferencia interesante entre nosotros y muchos animales no humanos.

Ahora bien, para aceptar la propuesta de Baier primero hemos de superar esa impresión que tenemos de que el sentimiento es una fuerza demasiado débil y de que se necesita algo más fuerte. Esta idea de que la razón es «más fuerte» que el sentimiento, de que sólo la insistencia en la incondicionalidad de la obligación moral tiene el poder de cambiar a los seres humanos a mejor, es muy persistente. Y creo que su persistencia se debe principalmente a que percibimos, de un modo sólo a medias consciente, que si entregamos al sentimiento nuestras esperanzas de progreso moral se las estamos entregando de hecho a la *condescendencia*. Pues estaremos dejando el asunto en manos de quienes tienen poder para cambiar las cosas —personas como los acaudalados abolicionistas de Nueva Inglaterra o los ricos de buen corazón como Robert Owen y Friedrich Engels—, en lugar de confiarlo a algo que tenga poder sobre *ellos*. Tendremos que aceptar el hecho de que el destino de las mujeres bosnias depende de que los periodistas de la televisión consigan hacer por ellas lo que Harriet Beecher Stowe* hizo por los esclavos negros: depende de que esos periodistas sean capaces de hacernos sentir a los espectadores que estamos aquí en los países seguros que esas mujeres son más parecidas a nosotros, más parecidas a seres humanos reales, de lo que teníamos presente.

Confiar en lo que nos sugiere el sentimiento más que en lo que nos manda la razón es pensar en unos poderosos que van dejando paulatinamente de oprimir a los demás, o que contrarrestan la opresión que otros ejercen, por pura consideración antes que por obediencia a la ley moral. Pero subleva pensar que nuestra única esperanza de construir una sociedad decente resida en lograr ablandar el corazón autosatisfecho de una clase ociosa. Deseamos que el progreso moral estalle desde abajo en lugar de esperar pacientemente la condescendencia desde arriba. El remanente de popularidad de la idea kantiana de «obligación moral incondicional» —obligación impuesta por profundas fuerzas ahistóricas y no contingentes— me parece que se debe casi enteramente a nuestro aborrecimiento de la idea de que la gente de arriba tiene el futuro en sus manos, de que todo depende de ellos, de que no hay nada más poderoso a lo que podamos apelar contra ellos.

* La autora de *La cabaña del tío Tom*. [*N. del t.*]

Como todo el mundo, yo también preferiría el camino de abajo arriba para llegar a la utopía, un súbito revés de fortuna que hiciera de los últimos los primeros. Pero no creo que sea ése el modo en que de hecho la utopía va a realizarse. Ni pienso tampoco que nuestra preferencia por ese camino respalde en algo la idea de que el proyecto de la Ilustración habita en el hondón de toda alma humana.

Así que, ¿por qué esa preferencia hace que nos resistamos al pensamiento de que el sentimentalismo podría ser la mejor arma de que disponemos? Creo que Nietzsche dio la respuesta correcta a esta pregunta: nos resistimos por resentimiento. Estamos *resentidos* por la idea de que tendremos que esperar a que los fuertes vuelvan sus ojillos porcinos hacia el sufrimiento de los débiles, abriendo así poco a poco sus secos y mezquinos corazones. Confiamos desesperadamente en que exista algo más fuerte y más potente que *haga daño* a los poderosos si *no* lo hacen así: si no un Dios vengativo, entonces un vengativo proletariado sublevado o, al menos, un vengativo superego o, en ultimísimo caso, la majestad ofendida del tribunal de la razón pura práctica de Kant. La esperanza desesperada en un aliado poderoso y no contingente es, según Nietzsche, el núcleo que tienen en común el platonismo, la insistencia religiosa en la omnipotencia divina y la filosofía moral kantiana.[12]

Con este diagnóstico creo que Nietzsche dio justo en el clavo. Lo que Santayana llamaba «supernaturalismo», la confusión entre ideales y poder, es *todo* lo que subyace a la afirmación kantiana de que no es solamente más considerado, sino más *racional*, incluir a los extraños dentro de nuestra comunidad moral que excluirlos. Ahora bien, aunque coincidamos con Nietzsche y Santayana en este punto, no por ello nos cargamos de razón para volverle la espalda al proyecto de la Ilustración, como sí hizo Nietzsche. Ni tampoco nos ganamos el derecho a mostrar un pesimismo sardónico ante las expectativas de futuro de dicho proyecto, al estilo de admiradores de Nietzsche como Santayana, Ortega, Heidegger, Strauss y Foucault.

Porque, aun cuando Nietzsche tuviera toda la razón al ver en la insistencia de Kant en la incondicionalidad una expresión de resentimiento, se equivocaba de medio a medio al tratar el cristianismo y la era de las revoluciones democráticas como un signo de la degeneración humana. Él y Kant, ay, compartían algo que nin-

12. El diagnóstico de Nietzsche se ve reforzado por el célebre argumento de Elizabeth Anscombe de que los ateos no tienen derecho a la expresión «obligación moral».

guno de los dos compartía con Harriet Beecher Stowe: algo que Iris Murdoch ha denominado «sequedad»* y Jacques Derrida «falogocentrismo». El elemento común al pensamiento de ambos era el deseo de pureza. Esta clase de pureza consiste en ser, no sólo autónomo, dueño de sí, sino en tener también el tipo de conciencia autosuficiente que Sartre describe como la perfecta síntesis del en-sí y el para-sí. Tal síntesis sólo se puede alcanzar, señalaba Sartre, si uno es capaz de desprenderse de todo lo pegajoso, meloso, tibio, sentimental y feminoide.

Si bien este deseo de pureza viril vincula a Platón con Kant, también el deseo de reunir a la mayor variedad posible de gentes en una cosmópolis vincula a Kant con Stowe. Dentro de la historia del pensamiento moral, Kant representa un estadio de transición entre el intento desesperado de sentenciar a Trasímaco por el delito de irracionalidad y el intento esperanzado de ver a todo nuevo bípedo implume que se nos acerque como uno de los nuestros. El error de Kant fue pensar que el único medio de producir una versión modesta, atemperada, no fanática de la hermandad cristiana, una vez que se deja ir la fe de los cristianos, era revivir los temas del pensamiento filosófico precristiano. Quiso que el conocimiento de un yo profundo hiciera lo que sólo puede hacer la continua renovación y recreación del yo mediante la interacción con otros yoes tan diferentes a él como sea posible.

Kant realizó uno de esos torpes ejercicios de equilibrio que todo período de transición requiere. Su proyecto mediaba entre una tradición racionalista moribunda y la visión de un mundo nuevo, democrático, el mundo de lo que Rabossi llama «el fenómeno de los derechos humanos». Con el advenimiento de éste, el ejercicio de equilibrio de Kant se ha vuelto irrelevante y desfasado. Ahora estamos en buenas condiciones de barrer los últimos vestigios de la idea de que los seres humanos se distinguen por la capacidad de conocer y no por su capacidad para la amistad y el mestizaje, por la rígida racionalidad y no por un flexible sentimentalismo. Si lo hacemos, habremos dicho adiós a la idea de que es un prerrequisito de la educación moral el tener conocimiento cierto de una verdad referida a lo que poseemos en común, y adiós también a la idea de

* Hay un juego de contrastes entre este término (*dryness*) y el adjetivo *wet* que aparece al final del párrafo, cuya primera acepción es «húmedo» pero que también puede significar «tibio» en sentido figurado y peyorativo, un sentido que Rorty gusta de usar a contrapelo para definir el talante antidogmático y antifundamentalista de su «liberalismo filosófico». [*N. del t.*]

que existe una motivación específicamente moral. Si hacemos todo esto, entonces veremos la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como un sustituto interino de *La cabaña del tío Tom*, una concesión a las expectativas de un momento intelectual en el que la búsqueda de conocimientos cuasicientíficos parecía la mejor respuesta al exclusionismo religioso.[13]

Por desgracia quedan todavía muchos filósofos, sobre todo en el mundo de habla inglesa, que siguen apegados a la insistencia platónica en que el deber principal de los seres humanos es *conocer*. Esa insistencia era la tabla de salvación a la que Kant y Hegel pensaban que había que aferrarse.[14] De igual modo que muchos filósofos alemanes del período comprendido entre Kant y Hegel creían estar salvando a la razón frente a Hume, así también muchos filósofos anglófonos creen hoy estar salvando a la razón frente a Derrida. Pero con la sabiduría que da la visión retrospectiva, y

13. Véase Jane Tompkins, *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860*, Nueva York, Oxford University Press, 1985, para un tratamiento de la novela sentimental que entronca con el argumento que estoy defendiendo aquí. En su capítulo sobre Stowe, Tompkins dice que la autora le está pidiendo al lector que «deje de lado determinadas categorías familiares para juzgar las obras de ficción —elaboración estilística, sutileza psicológica, complejidad epistemológica— y vea la novela sentimental, no como una fábrica de eternidades que responde a ciertos criterios formales y a ciertas preocupaciones psicológicas y filosóficas, sino como una empresa política a medio camino entre el sermón y la teoría social, que a un tiempo codifica y trata de moldear los valores de su tiempo» (pág. 126).

El contraste que establece Tompkins entre autores como Stowe y «escritores masculinos como Thoreau, Whitman y Melville, a los que se celebra como modelos de audacia y honradez intelectual» (pág. 124), corre paralelo al contraste que yo mismo he intentado marcar entre utilidad pública y perfección privada en mi *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989 (trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991). Para mí *La cabaña del tío Tom* y *Moby Dick* son logros igualmente brillantes entre los que no deberíamos tratar de establecer un orden jerárquico, dado que sirven a propósitos tan diferentes. Argumentar cuál de las dos es mejor novela es como argumentar qué tratado filosófico es superior, si *Sobre la libertad* de Mill o *Migajas filosóficas* de Kierkegaard.

14. Por supuesto que, técnicamente, Kant negó el conocimiento con el fin de hacerle sitio a la fe moral. Pero ¿qué es la filosofía moral trascendental sino el asegurar que el imperativo no cognitivo emanado de la conciencia moral ordinaria muestre la existencia de un «hecho de razón», un hecho relativo a qué es ser un ser humano, un agente racional, un ser que es algo más que un haz de determinaciones espacio-temporales? Kant jamás fue capaz de explicar cómo el fruto de la filosofía trascendental podía ser conocimiento, mas tampoco pudo renunciar nunca al intento de reclamarlo. En torno al proyecto alemán de defender a la razón frente a Hume, véase Fred Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.

con la ayuda de Baier, hemos aprendido a leer a Hume no como a un peligroso y frívolo iconoclasta sino como al pensador más tibio, el más flexible, el menos falogocéntrico de la Ilustración. Sospecho que algún día nuestros descendientes desearán que los contemporáneos de Derrida hubieran sido capaces de leerle no como un iconoclasta frívolo sino como un educador sentimental, como otro de «los filósofos morales para mujeres».[15]

Si uno sigue el consejo de Baier, entenderá que la tarea del educador moral no consiste en responder a la pregunta del egotista racional, «¿Por qué debo ser moral?», sino a otra que se plantea mucho más a menudo: «¿Por qué debo preocuparme por un extraño, por una persona que no es de mi sangre, por alguien cuyos hábitos me repelen?». La respuesta tradicional a esta segunda pregunta es: «Porque el parentesco y la costumbre son moralmente irrelevantes, irrelevantes respecto de las obligaciones que impone el reconocimiento de la pertenencia a una misma especie». Esto no ha resultado nunca demasiado convincente, ya que prejuzga el punto que está en discusión: el de si la mera pertenencia a la especie *es* en efecto sustituto suficiente de un parentesco más cercano. Es más, esa respuesta le deja a uno totalmente expuesto a la perturbadora réplica de Nietzsche: *esa* idea universalista, dirá Nietzsche desdeñosamente, sólo podría pasar por la cabeza de un esclavo —o, quizá, por la de un intelectual, un predicador cuya autoestima y cuyo sustento dependen de que consiga que los demás aceptemos una paradoja sagrada, imposible de sostener y de cuestionar.

Un tipo mejor de respuesta lo constituye esa clase de historia sentimental, larga y triste, que comienza: «Porque así es como uno se siente cuando está en su situación, cuando está lejos de casa, entre extraños», o «Porque ella podría terminar siendo la mujer de tu hijo», o «Porque su madre se moriría de pena». Historias como éstas, repetidas y modificadas a lo largo de siglos, nos han inducido a los ricos, seguros y poderosos a tolerar e incluso sentir cariño por los impotentes, por personas cuyo aspecto o costumbres nos parecieron a primera vista ofensivos para nuestra propia identidad moral, para nuestro sentido de cuáles son los límites aceptables de la variabilidad humana.

15. He discutido la relación entre Derrida y el feminismo en «Deconstruction, Ideology and Feminism: A Pragmatist View», *Hypatia*, nº 8, 1993, págs. 96-103, y también en mi réplica a Alexander Nehamas en *Lire Rorty*, París, Eclat, 1992. Creo que Richard Bernstein está esencialmente en lo cierto al leer a Derrida como un moralista, si bien Thomas McCarthy también tiene razón en que la «deconstrucción» carece de utilidad política.

Para los que creen, como Platón y Kant, en una verdad dotada de certidumbre filosófica en torno a qué es ser humano, la obra del bien permanecerá inconclusa en tanto no respondamos a la pregunta: «Sí, pero ¿tengo una *obligación moral* hacia esa persona?». Para gente como Hume y Baier, plantearla es un signo de inmadurez intelectual. Pero seguiremos formulándola mientras sigamos pensando con Platón que es nuestra capacidad de *conocer* la que nos hace humanos.

Platón escribió hace muchísimo tiempo, en una época en la que los intelectuales teníamos que fingir ser los sucesores de los sacerdotes y aparentar que sabíamos algo más bien esotérico. Hume puso todo su empeño socarrón en sacarnos de esa pretensión. Baier, que para mí es la más original y la más útil de los filósofos morales contemporáneos, sigue tratando de sacarnos de ella por el mismo método. Creo que Baier podría finalmente triunfar, ya que tiene de su parte la historia de los últimos doscientos años de progreso moral. El modo más fácil de entender esos dos siglos es, no como un período en el que hemos profundizado en la comprensión de la naturaleza de la racionalidad o de la moralidad, sino en el que ha tenido lugar un progreso asombrosamente rápido de los sentimientos, gracias al cual se nos ha hecho mucho más fácil sentirnos movidos a actuar por las historias tristes y sentimentales.

CAPÍTULO 10

FEMINISMO Y PRAGMATISMO

Cuando se elevó a dos mujeres al Tribunal Supremo de Minnesota, Catharine MacKinnon preguntó: «¿Utilizarán las herramientas de la ley como mujeres, para todas las mujeres?». Y prosiguió diciendo:

> Creo que el verdadero debate feminista no versa sobre si los puestos de poder los ocupan machos biológicos o hembras biológicas, si bien es absolutamente esencial que las mujeres estén ahí. Y no estoy diciendo que los puntos de vista tengan genitales. Lo que me interesa es con qué nos identificamos, cuáles son nuestras lealtades, quiénes forman nuestra comunidad, ante quién respondemos. Si esto da la impresión de no ser demasiado concreto, ello se debe en mi opinión a que no tenemos idea de qué es lo que tendrían que decir las mujeres en tanto que mujeres. Estoy llamando a las mujeres a un rol que aún tenemos que construir, en el nombre de una voz que, si no fuera silenciada, podría decir algo que nunca ha sido oído.[1]

Conminar a unas jueces a que «usen las herramientas de la ley como mujeres, para todas las mujeres» es cosa que alarma a los filósofos universalistas. Se trata de los filósofos para quienes la teoría moral debería presentar principios que no mencionaran a ningún grupo más reducido que el de las «personas», o los «seres humanos», o los «agentes racionales». Tales filósofos serían más feli-

1. Catharine MacKinnon, «On Exceptionality», en *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987, pág.77.

ces si MacKinnon hablara menos de responsabilidad hacia las mujeres *en tanto que* mujeres y más de una Minnesota ideal o unos Estados Unidos ideales en donde todos los seres humanos fueran tratados de forma imparcial. Los universalistas prefieren pensar en un feminismo al estilo de Mary Wollstonecraft y Olympe de Gouges, como una cuestión de derechos que ya son reconocibles y descriptibles aunque aún no estén otorgados. Tienen la impresión de que esa descriptibilidad torna excesiva e innecesariamente dramática, hiperbólica, la esperanza de MacKinnon en una voz que diga algo nunca antes oído.

Los filósofos universalistas dan por hecho con Kant que al día de hoy está disponible todo el espacio lógico necesario para la deliberación moral, que todas las verdades importantes sobre lo que está bien y lo que está mal pueden, no sólo formularse, sino también hacerse plausibles en el lenguaje con el que ya contamos. En cambio, entiendo que MacKinnon se alinea con historicistas como Hegel y Dewey para afirmar que el progreso moral depende de que se expanda ese espacio. La necesidad de dicha expansión queda bien ilustrada cuando apunta que la actual ley sobre discriminación sexual supone que las mujeres «han de ajustarse, o bien a los estándares masculinos para los varones, o a los estándares masculinos para las mujeres... A los efectos de la ley sobre discriminación sexual, ser una mujer significa ser como un hombre o ser como una dama».[2] Expresado en mis términos, lo que MacKinnon está diciendo es que a menos que las mujeres se ajusten al espacio lógico dispuesto para ellas por las vigentes prácticas, lingüísticas y de otro tipo, la ley no sabe cómo habérselas con ellas. La autora cita el ejemplo de una resolución judicial que permitió que las mujeres fueran excluidas del empleo de vigilante de prisiones debido a que son muy susceptibles de ser violadas. El tribunal, continúa, «adoptó respecto de las posibilidades de empleo de las mujeres el punto de vista del violador razonable».[3] «Las condicio-

2. Ibíd., pág. 71. Véase también el argumento de Carolyn Whitbeck en el sentido de que «la categoría de lesbiana, tanto en la mente de los varones que la inventaron como dentro de la cultura dominada por lo masculino, es la de una hembra fisiológica que en otros aspectos es un macho estereotipado», «Love, Knowledge and Transformation», en Azizah Y. al-Hibri y Margaret A. Simons (comps.), *Hypatia Reborn*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, pág. 220. Compárese con la referencia de Marilyn Frye a «esa otra amable y duradera institución patriarcal, la Igualdad de Sexos», *The Politics of Reality*, Trumansburg, N.Y., Crossing Press, 1983, pág. 108.

3. C. MacKinnon, «On Exceptionality», pág. 38.

nes que hacen de la violabilidad de las mujeres una definición de lo femenino no fueron siquiera consideradas como susceptibles de cambio.»[4]

MacKinnon piensa que esa presunción de inmutabilidad sólo podrá superarse una vez que hayamos podido oír «lo que las mujeres tendrían que decir en tanto que mujeres». Entiendo que su argumento apunta a que tal presunción sólo se hará visible *en tanto que* presunción si logramos hacer que su contrario suene plausible. De modo que las injusticias pueden no ser percibidas como tales, incluso por quienes las sufren, hasta que alguien invente un papel que todavía nadie ha desempeñado. Solamente si alguien tiene un sueño, y una voz para describirlo, lo que parecía naturaleza empezará a verse como cultura, y lo que parecía destino como una aberración moral. Pues hasta ese momento el único lenguaje disponible será el del opresor, y casi todos los opresores han tenido siempre la astucia de enseñarles a los oprimidos un lenguaje en el que el discurso de éstos suene insensato *—incluso para ellos mismos—* si con él se describen *en tanto que* oprimidos.[5]

El argumento de MacKinnon de que quizá sea preciso expandir el espacio lógico antes de que la justicia pueda ser concebida, no digamos ya realizada, se puede replantear en los términos de John Rawls y su afirmación de que la teorización moral es una cuestión de alcanzar un equilibrio reflexivo entre principios generales e intuiciones particulares —reacciones particulares de repulsión, horror, satisfacción o deleite ante situaciones o acciones reales o imaginadas—. MacKinnon considera los principios morales y legales, en especial los que se formulan en términos de igualdad de

4. Ibíd, pág. 73.

5. Frye comenta: «Para que la subordinación resulte permanente y el coste eficaz, es preciso crear unas condiciones tales que el grupo subordinado acceda en alguna medida a la subordinación» (*Politics of Reality*, pág. 33). En el caso ideal, se trataría de condiciones en las que un miembro del grupo subordinado que no dé su consentimiento suene insensato. Frye sugiere que el hecho de que una persona suene insensata es un buen indicador de que estás oprimiéndola (pág. 112). Véase también MacKinnon, «On Exceptionality»: «Especialmente cuando formas parte de un grupo subordinado, la definición que tú mismo das de tus ofensas está poderosamente condicionada por tu apreciación de si puedes lograr que alguien haga algo al respecto, incluyendo algo oficial» (pág. 105). Por ejemplo, la afirmación no insensata de haber sido violada es aceptable para aquéllos (normalmente varones) que están en situación de ofrecer ayuda o represalia. Sólo donde existe un remedio socialmente aceptado puede haberse dado una ofensa auténtica (y no insensatamente imaginaria).

derechos, como impotentes para cambiar dichas reacciones.[6] Piensa, por tanto, que lo que las feministas necesitan es modificar los datos de la teoría moral más que formular principios que se ajusten mejor a los datos preexistentes. Las feministas están tratando de conseguir que la gente sienta indiferencia o satisfacción ante lo que antes la hacía retroceder, y repulsión y rabia donde antaño sentía indiferencia o resignación.

Una manera de cambiar las reacciones emocionales instintivas es suministrar un nuevo lenguaje que facilite reacciones nuevas. Entiendo por «nuevo lenguaje» no sólo palabras nuevas, sino también la desviación creativa en el uso de las ya existentes: utilizar palabras familiares de un modo que al principio suene insensato. Algo que se considerara tradicionalmente una aberración moral se podría convertir en objeto de satisfacción general, o a la inversa, como resultado de la creciente popularidad de una descripción alternativa de lo que sucede. Tal popularidad extiende el espacio lógico al hacer que parezca sensata la descripción de situaciones que antes era tenida por insensata. Por ejemplo, hubo un tiempo en el que habría resultado insensato describir la sodomía homosexual como una expresión conmovedora de devoción hacia otro, o describir a una mujer tomando en sus manos los ingredientes de la Eucaristía como imagen de la relación entre la Virgen y su Hijo. Pero tales descripciones comienzan hoy a adquirir popularidad. La mayoría de las veces suena insensato describir la degradación y expulsión de minorías desamparadas como una purificación de la vida espiritual y moral de Europa. Mas en determinados momentos y lugares —bajo la Inquisición, en el curso de las guerras de religión, bajo el nazismo— no ha sido así.

Los filósofos morales universalistas consideran que la noción de «violación de los derechos humanos» proporciona recursos conceptuales suficientes para explicar por qué ciertas situaciones que tradicionalmente despiertan repulsa constituyen efectivamente abominaciones morales, mientras que otras sólo aparen-

6. Cuando Olympe de Gouges apeló en nombre de las mujeres a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, incluso aquellos de sus contemporáneos varones de mentalidad más revolucionaria pensaron que estaba loca. Cuando, en la década de 1920, las feministas canadienses arguyeron que la palabra «personas», que figuraba en una ley sobre los requisitos para ser senador, abarcaba tanto a hombres como a mujeres, el Tribunal Supremo de Canadá dictaminó que el término no se debía interpretar así dentro de aquel contexto, dado que nunca se había hecho. (La Comisión Judicial del Consejo Privado, digámoslo todo, más tarde falló a favor de las feministas.)

tan serlo. Ellos interpretan el progreso moral como la capacidad cada vez mayor de ver la realidad por debajo de las ilusiones creadas por la superstición, el prejuicio y la costumbre irreflexiva. El universalista típico es un realista moral, alguien que cree que a los juicios morales verdaderos los *hace* verdaderos algo que está ahí en el mundo. Por lo general entiende que semejante verificante lo constituyen los rasgos intrínsecos de los seres humanos *qua* humanos. Piensa que uno puede separar las aberraciones reales de las ilusorias averiguando cuáles son esos rasgos intrínsecos, y que para ello todo lo que hay que hacer es pensar mucho y con claridad.

Por el contrario, los historicistas creen que si «intrínseco» significa «ahistórico, no tocado por el cambio histórico», entonces los únicos rasgos intrínsecos de los seres humanos son aquéllos que comparten con los brutos: por ejemplo, la capacidad de sufrir y de infligir dolor. Cualquier otra característica está en almoneda. Los historicistas dicen, usando las palabras de Susan Hurley: «El que tengamos determinadas razones... para hacer lo que quiera que hagamos es algo que descansa únicamente en la existencia de determinadas prácticas compartidas, cualquiera de las cuales podría igualmente no haber existido».[7] Piensan, por tanto, que aún no estamos en disposición de saber qué son los seres humanos, dado que todavía no sabemos qué prácticas podrían éstos empezar a compartir.[8] Los universalistas hablan como si cualquier agente racional de cualquier época pudiera de alguna manera haber concebido todas las posibles diferencias moralmente relevantes, todas las posibles identidades morales que nacen de dichas prácticas compartidas. Para MacKinnon, empero, como para Hegel y De-

7. El pasaje está tomado de la cita que Samuel Scheffler hace de Hurley en su reseña del libro de ésta *Natural Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 1989, para la *London Review of Books*, nº 12, 13 de septiembre de 1990, págs. 9-10. Todavía no he conseguido localizar la página de la que Scheffler extrae la cita. El punto de vista que Hurley está resumiendo aquí no es el suyo, sino el de los filósofos influidos por Wittgenstein.

8. En un artículo sobre Rawls («Reason and Feeling in Thinking about Justice», *Ethics*, nº 99, 1989, pág. 248), Susan Moller Okin señala que pensar en la situación originaria de Rawls no es una cuestión de pensar como un «nadie desencarnado», sino como muchas personas diferentes sucesivamente; es pensar desde el punto de vista de «cada "otro concreto" en el que uno podría convertirse». Hurley (*Natural Reasons*, pág. 381) sostiene lo mismo. La historicidad de la justicia —una historicidad que Rawls ha reconocido en sus ensayos de los años ochenta— viene a parar en el hecho de que la historia sigue produciendo formas nuevas de «otros concretos» en los que uno podría llegar a convertirse.

wey, a lo sumo conocemos solamente aquellas posibilidades que la historia ha actualizado hasta este momento. Tal como yo la interpreto a ella, el argumento central de MacKinnon es que «una mujer» no es todavía el nombre de una manera de ser humano; aún no es el nombre de una identidad moral sino, a lo sumo, el nombre de una discapacidad.[9]

Tomar en serio la idea de unas posibilidades aún no realizadas, y de unas aberraciones morales aún no reconocidas como consecuencia de no concebir dichas posibilidades, requiere que uno se tome en serio también la sugerencia de que al día de hoy carecemos del espacio lógico necesario para una adecuada deliberación moral. Sólo si se hace así, pasajes como el que he citado de MacKinnon podrán leerse como una profecía y no como una hipérbole hueca. Pero esto significa revisar nuestra concepción del progreso moral. No debemos hablar más de la necesidad de avanzar desde una percepción distorsionada de la realidad moral hacia otra no distorsionada, y debemos hablar en su lugar de la necesidad de modificar nuestras prácticas para que se puedan tener en cuenta descripciones nuevas de lo que ha venido sucediendo.

Ahí es donde la filosofía pragmatista podría serle de utilidad a la política feminista. Pues el pragmatismo redescribe el progreso, tanto intelectual como moral, a base de sustituir las metáforas de una percepción progresivamente menos distorsionada por metáforas del desarrollo evolutivo. Con nuestro abandono de la explicación representacionista del conocimiento, los pragmatistas abandonamos también la distinción apariencia-realidad en favor de una distinción entre creencias que sirven a unos propósitos y creencias que sirven a otros: por ejemplo, los propósitos de un grupo y los de otro grupo distinto. Nosotros hemos dicho adiós a la idea de que las creencias son hechas verdaderas por la realidad, así como a la distinción entre los rasgos intrínsecos de las cosas y los accidentales. Así pues, no nos planteamos las cuestiones relativas al modo de ser del mundo (por usar la expresión de Nelson Goodman). En consecuencia, prescindimos de la idea de naturaleza de la humanidad y de la ley moral, entendidas como objetos que la investigación intenta representar con exactitud o que hacen verda-

9. Véase el tema de «la mujer como un hombre parcial» en el ensayo de Carolyn Whitbeck, «Theories of Sex Difference», Marilyn Pearsall (comp.), *Women and Values*, Belmont, Cal., Wadsworth, 1986, págs. 34-50. Ese tema ha sido desarrollado con minuciosidad fascinante por Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.

deros a los juicios morales verdaderos. Por eso no tenemos más remedio que deshacernos de esa reconfortante creencia en que los grupos en conflicto siempre serán capaces de razonar conjuntamente sobre la base de premisas plausibles y neutrales.

Desde un ángulo pragmatista, ni el cristianismo, ni la Ilustración ni el feminismo contemporáneo son casos en que la claridad se sobrepone a una distorsión cognitiva. Más bien son ejemplo cada uno de ellos de lucha evolutiva, una lucha que no está guiada por teleología inmanente alguna. La historia de las prácticas sociales humanas es continua con la historia de la evolución biológica, con la única diferencia de que lo que Richard Dworkin y Daniel Dennett llaman «*memes*» asumen progresivamente el papel de los genes de Mendel. Los *memes* son cosas como giros de lenguaje, expresiones de encomio moral o estético, lemas políticos, refranes, frases musicales, iconos estereotipados, y similares. Los *memes* compiten entre sí por el espacio cultural disponible del mismo modo que los genes compiten por el *Lebensraum* disponible.[10] Ningún gen o *meme* está más cerca que los demás de los propósitos de la evolución o de la naturaleza de la humanidad, pues la evolución carece de propósitos y la humanidad de naturaleza. De

10. Michael Gross y Mary Beth Averill, en su «Evolution and Patriarchal Myths» (en Sandra Harding y Merrill B. Hintikka [comps.], *Discovering Reality*, Boston, D. Reidel, 1983), sugieren que el término «lucha» constituye un modo específicamente masculino de describir la evolución, y preguntan: «¿Por qué no ver la naturaleza como pródiga en vez de cicatera y admitir que las oportunidades y la cooperación son más dadas a favorecer la novedad, la innovación y la creación que la lucha y la competencia?» (pág. 85). Esta pregunta me da que pensar, y carezco de una respuesta clara para ella. Todo lo que tengo es la corazonada de que, así con los *memes* como con los genes, un pluralismo tolerante tendría que vérselas antes o después, en ausencia de viajes interestelares, con la escasez de espacio para expresarse.

Hay aquí involucrada una cuestión más general, la que suscita Jo-Ann Pilardi con su afirmación de que Hegel, Freud y otros «estaban lastrados por una noción de identidad en la cual ésta queda definida como opositiva, y que proviene del proceso de desarrollo psicológico del niño varón» («On the War Path and Beyond», en al-Hibri y Simons [comps.], *Hypatia Reborn*, ed. cit., pág. 12). Precisamente una noción así de identidad resulta central para las tesis que sostengo en este ensayo, en especial para las que expongo hacia el final en torno a los posibles beneficios del separatismo feminista. De manera que estoy empleando lo que muchas autoras feministas considerarían como presupuestos específicamente masculinos. Todo lo que puedo decir a modo de respuesta es que la noción opositiva de identidad me parece difícil de eliminar de libros como el de Frye —especialmente de su discusión en torno a la ira feminista—. Pienso que la ira y la oposición son las raíces de la mayoría de las profecías morales, y es en el aspecto profético del feminismo donde el presente ensayo pone el énfasis.

modo que el mundo moral no se divide entre los intrínsecamente decentes y los intrínsecamente abominables, sino entre los diversos bienes de diferentes grupos y épocas. Como dijo Dewey: «El mal o lo peor es un bien rechazado. En el momento de la deliberación y antes de la elección ningún mal se presenta como tal. Hasta que es rechazado, es un bien en competencia con otros. Una vez rechazado, ya no aparece como un bien menor, sino como lo malo de esa situación».[11] Desde una perspectiva deweyana, la sustitución de una especie por otra dentro de un nicho ecológico dado, o la esclavización de una tribu o raza humana por otra, o de las hembras humanas por los machos, no es un mal intrínseco. Esta última es un bien rechazado, rechazado sobre la base del bien mayor que el feminismo actualmente está haciendo posible imaginar. La afirmación de que este bien es mayor es semejante a la afirmación de que los mamíferos son preferibles a los reptiles, o los arios a los judíos; se trata de una afirmación etnocéntrica hecha desde el punto de vista de un conglomerado dado de genes o de *memes*. No existe una entidad más amplia por detrás de ese conglomerado y que haga verdadera su afirmación (o que haga verdadera a otra contraria).

Los pragmatistas como yo pensamos que esta explicación deweyana de la verdad y el progreso morales se compadece mejor con el tono profético del feminismo contemporáneo que el universalismo y el realismo. La profecía, tal como nosotros vemos las cosas, es lo único en lo que pueden apoyarse los movimientos políticos no violentos cuando la argumentación fracasa. Y la argumentación en pro de los derechos de los oprimidos *va a* fracasar justamente en la medida en que el único lenguaje en el que formular premisas relevantes es un lenguaje en el que las premisas emancipatorias relevantes suenan insensatas. Los pragmatistas entendemos que el universalismo y el realismo están comprometidos con la idea de una facultad rastreadora de la realidad denominada «razón» y con una realidad moral inmutable que hay que rastrear, y

11. John Dewey, *Human Nature and Conduct*, en *The Middle Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1983, vol. 14, pág. 193 (trad. cast.: *Naturaleza humana y conducta: Introducción a la psicología social*, México, FCE, 1982). Véase también «Outlines of a Critical Theory of Ethics», en *The Early Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1969, vol. 3, pág. 379: «La bondad no es la lejanía respecto de la maldad. En un sentido, la bondad se basa en la maldad; esto es, la buena acción siempre está basada en una acción que fue buena una vez, pero que es mala si se persiste en ella bajo circunstancias cambiantes».

son por tanto incapaces de dar sentido a la afirmación de que es necesaria una nueva voz. En consecuencia, nos postulamos a nosotros mismos ante las feministas en razón de que nosotros podemos encajar esa afirmación con relativa facilidad dentro de *nuestro* punto de vista sobre el progreso moral.

No nos parece afortunado que muchas feministas entremezclen la retórica pragmatista con la realista. Por ejemplo, MacKinnon define en un cierto momento el feminismo como la creencia de «que las mujeres son en verdad seres humanos, mas no en la realidad social».[12] La expresión «en verdad» sólo puede significar aquí «en una realidad distinta de la realidad social», que es como es ya logren o no las mujeres alguna vez decir lo que nunca ha sido oído. Semejantes invocaciones a un realismo ahistoricista dejan sin aclarar si es que para MacKinnon las mujeres están apelando, desde una mala práctica social, a algo que trasciende las prácticas sociales, si están apelando desde la apariencia a la realidad, o bien considera que hacen algo similar a lo que hicieron los primeros cristianos, los primeros socialistas, los albigenses y los nazis: intentar actualizar posibilidades hasta-ahora-no-soñadas poniendo en juego nuevas prácticas lingüísticas y de otro tipo y erigiendo nuevos constructos sociales.[13]

12. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, pág. 126.

13. Supongamos que definimos una aberración moral, con Jeffrey Stout, como algo que va en contra del sentido que tenemos de «las costuras de nuestro universo moral», algo que, como él dice, cruza las líneas de «las categorías de nuestra cosmología y de nuestra estructura social» (*Ethics after Babel*, Boston, Beacon Press, 1988, pág. 159). Entonces, la elección entre una retórica realista y otra pragmatista es la elección entre decir que el progreso moral alinea gradualmente esas costuras con las costuras *reales* y decir que se trata de una cuestión de retejer y al mismo tiempo ensanchar una labor que no pretende ser congruente con realidad antecedente alguna. Dice Stout, poniendo un ejemplo de ese tipo de costura: «Cuanto más nítida sea la línea divisoria entre roles masculinos y femeninos y cuanta más importancia tenga dicha línea para decidir cuestiones como la división del trabajo y las reglas de herencia, más probable será que la sodomía sea vista como una aberración» (pág. 153). Y añade más adelante: «La cuestión no es si la homosexualidad es intrínsecamente aberrante, sino qué debemos hacer, considerándolo todo en conjunto, con las categorías relevantes de nuestra cosmología y nuestra estructura social» (pág. 158). Los pragmatistas pensamos que con el carácter aberrante de la presencia o ausencia de patriarcado sucede lo mismo que con el carácter aberrante de la sodomía homosexual. En todos los casos de este tipo, incluido un caso extremo como el del carácter aberrante de torturar a las personas por el puro placer de contemplar cómo se retuercen, los pragmatistas pensamos que la cuestión no tiene que ver con propiedades intrínsecas sino con qué debemos hacer con las categorías relevantes: una cuestión que se reduce a qué descripciones debemos usar para describir lo que está pasando.

Algunas filósofas feministas contemporáneas simpatizan con esta última alternativa porque rechazan explícitamente el universalismo y el realismo. Y lo hacen porque ven a ambos como síntomas de lo que Derrida ha llamado «falogocentrismo», lo que MacKinnon denomina «la actitud epistemológica... de la cual la dominación masculina es la política».[14] Otras, sin embargo, recomiendan que no se acepten las críticas al universalismo y al realismo comunes a Nietzsche, Heidegger y Derrida, que no se busque un aliado en lo que a veces se denomina «posmodernismo». Sabina Lovibond, por ejemplo, alerta para que no se tiren por la borda el universalismo y el realismo ilustrados. «¿Cómo puede nadie pedirme que diga adiós a los "metarrelatos emancipatorios"», pregunta, «cuando mi propia emancipación sigue siendo todavía algo tan fragmentario y prendido con alfileres?»[15] El universalismo de Lovibond sale a relucir cuando afirma: «Trabajar en pro de la igualdad de sexos sería arbitrario a menos que uno crea que la sociedad humana está desfigurada por la desigualdad *como tal*». Su

14. MacKinnon, «On Exceptionality», pág. 50.

15. Sabina Lovibond, «Feminism and Postmodernism», *New Left Review*, nº 178 (invierno de 1989), pág. 12. Para una explicación algo más templada de la relación entre posmodernismo y feminismo, véase Kate Soper, «Feminism, Humanism and Postmodernism», *Radical Philosophy*, nº 55, verano de 1990, págs. 11-17. En su «Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism» (en Andrew Ross [comp.], *Universal Abandon?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988), Nancy Fraser y Linda Nicholson arguyen que «es posible un paradigma sólido de crítica social de orientación posmoderno-feminista y sin filosofía» (pág. 100). Por supuesto que estoy de acuerdo, pero no estoy tan seguro como Fraser y Nicholson de la necesidad y la utilidad de «un análisis teórico-social de las desigualdades a gran escala» (pág. 90).

Esto es así porque tengo más dudas que Fraser en torno a la posibilidad de que «el marco institucional básico de [nuestra] sociedad pueda resultar injusto» (Fraser, «Solidarity or Singularity?», en Alan Malachowski [comp.], *Reading Rorty*, Oxford, Blackwell, 1990, pág. 318), y consiguientemente en torno a «la utilidad de una teoría que pueda especificar vínculos entre problemas sociales aparentemente discretos por vía de la estructura institucional básica» (pág. 319). Presiento que mis diferencias con Fraser son concretas y de naturaleza política antes que abstractas y filosóficas. A diferencia de lo que a mí me ocurre, ella sí encuentra alternativas atractivas (de corte más o menos marxista) a instituciones como la propiedad privada de los medios de producción y la democracia constitucional, alternativas al proyecto socialdemócrata tradicional de construir un estado del bienestar igualitario en el contexto de esas dos instituciones básicas. No sé si nuestras diferencias obedecen a la esperanza de Fraser en la teoría antifundamentalista (véase más adelante la nota 17) o a mi propia falta de imaginación.

realismo se pone de manifiesto cuando sostiene que el feminismo tiene «un compromiso de fondo... con la eliminación de la distorsión cognitiva (interesada)».[16]

Comparto las dudas de Lovibond en torno al tono apocalíptico y la retórica del desenmascaramiento que predomina entre quienes piensan que vivimos una época «posmoderna».[17] Sin embargo, en todas las cuestiones filosóficas cruciales me alineo con sus adversarios posmodernos.[18] Confío en que las feministas sigan considerando la posibilidad de abandonar el realismo y el universalismo, de abandonar la idea de que la subordinación de las mujeres es *intrínsecamente* aberrante, de abandonar la afirmación de que existe algo denominado «derecho», o «justicia», o «humanidad», que ha estado siempre de su parte y que hace verdaderas sus tesis. Yo estoy de acuerdo con aquellos a los que Lovibond parafrasea con

16. Lovibond, «Feminism...», pág. 28. Véase su referencia a «rehacer la sociedad de acuerdo con pautas racionales e igualitarias» (pág. 12). La idea de que el igualitarismo es más racional que el elitismo, racional en un sentido que nos suministra razones para actuar que *no* están basadas en prácticas compartidas y contingentes, resulta esencial al pensamiento de la mayoría de los liberales que a la vez son realistas morales.

17. Una retórica de «desenmascarar las hegemonías» presupone la distinción realidad-apariencia que los adversarios del falogocentrismo afirman haber soslayado. Lo que parecen estar intentando muchos autores conscientemente «posmodernos» es nadar y guardar la ropa: ven en todo un inacabable desfile de máscaras al tiempo que continúan estableciendo comparaciones peyorativas entre las máscaras de los demás y el modo en que se verán las cosas cuando todas las máscaras hayan sido por fin arrancadas. Estos posmodernos siguen complaciéndose en los malos hábitos de esos marxistas que insisten en que la moralidad es una cuestión de interés de clase, para añadir acto seguido que todo el mundo tiene la obligación moral de identificarse con los intereses de una clase en particular. Del mismo modo que «ideología» terminó por significar apenas nada más que «las ideas de otros», así también «producto del discurso hegemónico» ha acabado significando poco más que «producto del modo de hablar de otros». Coincido con Stanley Fish en que buena parte de lo que se incluye bajo la rúbrica de «posmodernismo» ejemplifica una «esperanza en la teoría antifundamentalista» internamente inconsistente (véase Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rethoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham, N.C., Duke University Press, 1989, págs. 346 y 437-438).

18. No soy amigo del término «posmodernidad», y me alarmé un poco (como presumo que le pasó también a MacIntyre) al ver decir a Lovibond que Lyotard, MacIntyre y yo nos contamos «entre los exponentes más vigorosos de los razonamientos y los valores que representan la posmodernidad dentro de la filosofía académica» («Feminism...», pág. 5). Con todo, reconozco las similitudes entre nuestras posiciones que llevan a Lovibond a englobarnos a los tres en el mismo grupo. Algunas de esas similitudes están bosquejadas en Fraser y Nicholson, «Social Criticism...», págs. 85-87.

estas palabras: «[L]a retórica ilustrada de la "emancipación", la "autonomía" y similares es cómplice en una fantasía de huida de la condición encarnada».[19] En particular, es cómplice en la fantasía de huida desde una situación histórica concreta hacia un empíreo ahistórico en el que se puede ir en pos de la teoría moral cual si de la geometría euclídea se tratara, dentro de un espacio lógico inalterable e inexpandible. Aunque no hay duda de que la práctica política a menudo exigirá que las feministas hablen con el vulgo universalista, podrían beneficiarse si al mismo tiempo pensaran con los pragmatistas.

A mi modo de ver, una de las mejores cosas del feminismo contemporáneo es su capacidad para sortear tales fantasías escapistas ilustradas. Los pasajes de MacKinnon que más me gustan son aquellos en los que dice cosas como: «[N]osotras no estamos tratando de ser objetivas al respecto, sino de representar el punto de vista de las mujeres».[20] Las feministas son mucho menos propensas de lo que lo fueron los marxistas a recaer en la cómoda doctrina de una teleología inmanente. Buena parte de sus escritos pueden interpretarse como si dijeran: Nosotras *no* apelamos desde la apariencia fálica a una realidad no fálica. *No* decimos que la voz con la que algún día hablarán las mujeres será mejor a la hora de representar la realidad que el actual discurso masculino. No nos proponemos la tarea imposible de desarrollar un discurso no hegemónico en el que la verdad ya no esté conectada con el poder. No intentamos erradicar los constructos sociales para encontrar algo que no sea un constructo social. Sólo tratamos de ayudar a las mujeres a salir de las trampas que los hombres les han fabricado, a obtener el poder del que actualmente carecen y a crearse una identidad moral como mujeres.

En el pasado he sostenido que el pragmatismo deweyano, una vez lingüistificado en la dirección que sugieren Hilary Putnam y Donald Davidson, le proporciona a uno todo lo que hay de políticamente útil en la tradición Nietzsche-Heidegger-Derrida-Foucault. El pragmatismo, afirmo, ofrece todas las ventajas dialécticas del posmodernismo a la vez que evita la autocontradictoria retórica posmoderna del desenmascaramiento. Admito que, en la medida en que las feministas adopten una retórica deweyana del

19. Lovibond, «Feminism...», pág. 12.

20. MacKinnon, «On Exceptionality», pág. 86. Véase también la sugerencia «posmoderna» de que la búsqueda de objetividad es específicamente masculina (págs. 50 y 54).

tipo que acabo de describir, incurrirán en un montón de aparentes paradojas y atraerán sobre sí las acusaciones habituales de relativismo, irracionalismo e idolatría del poder.[21] Creo, no obstante, que las ventajas compensan sobradamente estos inconvenientes. Al describirse a sí mismas en términos deweyanos, las feministas se liberarían de esa exigencia que plantea Lovibond de una teoría general de la opresión —un modo de ver la opresión basada en la raza, la clase, la inclinación sexual y el género como otras tantas instancias del defecto general de no tratar equitativamente a los que son iguales—.[22] Evitarían así los atolladeros a que aboca la tesis universalista de que la expresión «ser humano», o incluso la ex-

21. A los pragmatistas nos dicen a menudo que reducimos el desacuerdo moral a una mera lucha por el poder al negar la existencia de la razón o de la naturaleza humana concebidas como algo que proporciona un tribunal neutral de apelación. Nosotros solemos replicar que la necesidad de semejante tribunal, de algo ahistórico que ratifique lo que uno afirma, es en sí misma un síntoma de idolatría del poder, de la convicción de que, a menos que haya algo grande y poderoso de nuestra parte, no deberíamos molestarnos en intentar nada.

22. Desarrollar este punto llevaría demasiado tiempo. Si dispusiera de más tiempo y espacio, argumentaría que intentar integrar el feminismo dentro de una teoría general de la opresión —una reacción frecuente ante la acusación de que las feministas se olvidan de la injusticia racial y económica— es como intentar integrar la física galileana dentro de una teoría general del error científico. Esto último es algo tan común como infructuoso. La convicción de que hay una teoría general interesante en torno a los seres humanos o a su opresión me parece como la convicción de que hay una teoría general interesante sobre la verdad y nuestro fracaso en alcanzarla. Por las mismas razones que términos trascendentales como «verdadero» y «bueno» no son susceptibles de definición, ni el error ni la opresión tienen un único cuello que se pueda cortar de un solo tajo crítico.

Un ejemplo de pensadora feminista que ve necesaria una teoría filosófica general de la opresión y la liberación es María Lugones. Ella dice, por ejemplo, que «la posibilidad ontológica o metafísica de liberación está aún por argumentar, explicar, descubrir», «Structure/Antistructure and Agency under Oppression», *Journal of Philosophy*, nº 87, octubre de 1990, pág. 502. Yo prefiero moverme dentro de las posibilidades meramente empíricas de liberación. Si bien coincido por completo con Lugones en que es preciso «abandonar el yo unificado» (pág. 503), no entiendo esto como una cuestión de ontología sino sencillamente como una manera de expresar la idea común de que el mismo ser humano puede contener distintos conjuntos coherentes de creencias y deseos —diferentes roles, diferentes personalidades, etc.— correlativos a los diferentes grupos a los que pertenece o cuyo poder tiene que reconocer. Hay tal vez un desacuerdo más importante entre nosotros dos en lo que concierne a la deseabilidad de que uno armonice sus diversos roles, autoimágenes, etc., en un único relato unificador sobre sí mismo. Esa unificación —algo que más adelante describo como un superar las escisiones— me parece deseable. Lugones, por su parte, defiende la deseabilidad de «experimentarse a sí mismo en los límites» (pág. 506).

presión «mujer», nombra una esencia inmutable, una clase natural ahistórica dotada de un conjunto permanente de rasgos intrínsecos. Más aún, ya no necesitarían plantear lo que se me antojan preguntas sin respuesta en torno a la exactitud de las representaciones que ellas tienen de «la experiencia de la mujer». En lugar de ello se verían a sí mismas *creando* dicha experiencia a base de crear un lenguaje, una tradición, una identidad.

Quiero dedicar el resto de este ensayo a desarrollar con más detalle esa distinción entre expresión y creación. Pero antes me gustaría intercalar una nota de aviso sobre la relativa insignificancia de los movimientos filosóficos frente a los movimientos sociopolíticos. Atar al mismo carro feminismo y pragmatismo es como atar al mismo carro cristianismo y platonismo, o socialismo y materialismo dialéctico. En cada caso algo grande e importante, una vasta esperanza social, se está emparejando con otra cosa comparativamente pequeña y sin importancia, un conjunto de respuestas a preguntas filosóficas —preguntas que sólo se les plantean a ciertas personas para las que los temas filosóficos resultan intrigantes en vez de simples bobadas—. Los universalistas —tanto de la variedad liberal burguesa como de la marxista— suelen proclamar que tales preguntas son realmente apremiantes, pues los movimientos políticos *necesitan* fundamentos filosóficos. Pero los pragmatistas no podemos decir eso. Nosotros no estamos en el negocio de los fundamentos. *Todo* lo que podemos hacer es ofrecerle a las feministas un poco de munición para fines concretos: por ejemplo, algunas réplicas suplementarias a las acusaciones de que sus metas no son naturales, de que sus demandas son irracionales, o sus afirmaciones hiperbólicas.

Hasta aquí el resumen genérico de las razones por las que yo intento aunar el feminismo y el pragmatismo. Quiero ahora extenderme sobre mi tesis de que una feminista pragmatista entendería su labor como la de contribuir a crear a las mujeres más que intentar describirlas con mayor exactitud. Y voy a hacerlo contestando a dos objeciones que podrían hacerse a lo que vengo diciendo. La primera es la acusación bien conocida de que el pragmatismo es inherentemente conservador y se decanta a favor del *statu quo*.[23]

23. Para un buen ejemplo de esta acusación, véase Jonathan Culler, *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions*, Oklahoma City, University of Oklahoma Press, 1988: «... las humanidades tienen que abrirse camino entre, de un lado, una concepción fundamentalista, tradicional, de su propia tarea y, de otro, el así llamado "nuevo pragmatismo" hacia el que se han replegado algunos críticos del fundamentalismo. Si la filosofía no es una disciplina fundamentalista, argumenta

La segunda nace del hecho de que si dices que las mujeres necesitan ser creadas antes que meramente liberadas, lo que pareces afirmar es que en algún sentido las mujeres no existen hoy enteramente. Pero entonces no parece que haya base para decir que los hombres se han portado mal con las mujeres, ya que no puedes portarte mal con lo que no existe.

Richard Rorty, entonces todo lo que hace es mantener una conversación: cuenta historias cuyo éxito consiste simplemente en tener éxito. Dado que no hay un baremo o un punto de referencia al que apelar que sea externo al sistema de creencias que uno tiene, los argumentos críticos y las reflexiones teóricas no pueden tener ascendiente alguno sobre dichas creencias o sobre las prácticas a que éstas dan forma. De manera que, irónicamente, la tesis de que los filósofos y los teóricos cuentan historias, que se originó como una crítica de la ideología,... se convierte en un medio de proteger del escrutinio de los razonamientos a una ideología dominante y a quienes la practican con éxito profesional decretando que la crítica no puede tener incidencia alguna en las creencias corrientes y que los argumentos teóricos carecen de consecuencias. Este pragmatismo, cuya complacencia parece perfectamente adecuada para la era Reagan, sobrevive únicamente merced a un argumento teórico del tipo que en principio él mismo combate en tanto que "preformismo" ahistórico: lo que uno hace debe estar basado en lo que uno cree, pero, ya que no hay fundamentos externos al sistema de las creencias propias, lo único que podría lógicamente hacerle a uno cambiar una creencia es algo que uno ya cree» (pág. 55).

Culler tiene razón en que los pragmatistas sostenemos esto último, pero no cuando sugiere que los cambios *lógicos* en las creencias son los únicos respetables. Lo que he llamado «desviaciones creativas en el uso» del lenguaje son *causas* de que uno cambie sus creencias, aun cuando no constituyan *razones* para cambiarlas. Véase la discusión de Davidson sobre la metáfora en varios ensayos de mi *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996) para ulteriores comentarios sobre esta distinción entre causas y razones y para la afirmación de que la mayor parte del progreso intelectual y moral se alcanza mediante cambios no «lógicos» en la creencia. Culler era una de las personas que tenía en mente más atrás, en la nota 16: los que quieren conservar la primacía de la lógica (y con ella de la «reflexión teórica» y de la «crítica») al tiempo que abandonan el falogocentrismo. Yo no creo que eso pueda hacerse.

La acusación de Culler se puede encontrar en otros muchos autores: por ejemplo, Joseph Singer, «Should Lawyers Care about Philosophy?», *Duke Law Journal*, (1989): «... Rorty... ha marginalizado la empresa de la filosofía, despojando con ello al pragmatismo de toda mordiente crítica» (pág. 1.752). En mi opinión, el pragmatismo muerde en otras filosofías, pero no en los problemas sociales como tales, y así les es igual de útil a fascistas como Mussolini y conservadores como Oakeshott que a liberales como Dewey. Singer piensa que yo he «identificado la razón con el *statu quo*» y definido «la verdad como coextensiva con los valores dominantes de una sociedad» (pág. 1.763). Creo que estas afirmaciones son fruto de la misma inferencia que Culler realiza en el pasaje citado más arriba. Tanto Singer como Culler quieren que la filosofía sea capaz de fijar metas y no quede confinada a la función meramente auxiliar que describo más adelante en la nota 26.

Hilary Putnam, el más importante de los filósofos contemporáneos que se denominan a sí mismos pragmatistas, ha dicho: «Un enunciado es verdadero respecto de una situación sólo en el caso de que sea correcto usar así las palabras de que consta para describir la situación». Este modo de plantear el asunto sugiere al punto la pregunta: ¿correcto según los patrones de quién? La postura de Putnam según la cual «verdad y aceptabilidad racional son nociones interdependientes» hace difícil ver cómo podríamos jamás apelar desde las convenciones opresivas de nuestra comunidad a algo no convencional y, por tanto, cómo podríamos jamás embarcarnos en algo como la «crítica radical».[24] Por tanto, puede parecer que los pragmatistas, en nuestro esfuerzo frenético de socavar el escepticismo epistemológico a base de eliminar lo que Davidson llama «la distinción esquema-contenido», hemos socavado también el radicalismo político.

Los pragmatistas deberían replicar a esto que, para ellos, desde las prácticas de nuestra comunidad a lo único que tiene sentido apelar es a las prácticas de otra comunidad alternativa real o imaginada. De modo que cuando las feministas proféticas dicen que no basta con volver coherentes las prácticas de nuestra comunidad, que su *lenguaje* mismo debe someterse a una crítica radical, los pragmatistas añaden que la única forma que puede adoptar semejante crítica es imaginar una comunidad cuyas prácticas, lingüísticas y de otro tipo, sean diferentes de las nuestras. Una vez

24. Véase Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, págs.114-115 (trad. cast.: *Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa, 1995). Véase también la formulación que hace Robert Brandom del «fenomenismo de la verdad» como la opinión de que «ser verdadero es ser entendido como *apropiadamente* tomado-por-verdadero [*taken-true*] (creído)». Dice Brandom que lo más interesante de las historias pragmatistas tradicionales (C. S. Peirce, William James) es «su doble compromiso con una explicación normativa del afirmar o el creer (la que dan Alexander Bain y Peirce de la creencia como una regla para la acción) que no se apoya en una noción antecedente de verdad supuestamente explicativa, y con la sugerencia de que la verdad se puede entonces entender de manera fenomenista en términos de rasgos de esos diversos tomar-por-verdadero [*takings-true*] caracterizados de forma independiente» («Pragmatism, Phenomenalism, Truth Talk», *Midwest Studies in Philosophy*, nº 12, 1988, pág. 80). Brandom, Davidson y yo coincidiríamos con Putnam en que «la verdad no trasciende el uso», pero creo que a los tres nos desconcierta su afirmación ulterior de que «el que una situación epistémica sea o no buena depende de si son verdaderos muchos enunciados diferentes» (*Representation and Reality*, pág. 115). A mí esto me parece como decir que el que una persona sea o no rica depende de cuánto dinero tenga.

que se le concede a MacKinnon que no podemos ir más lejos de donde ahora estamos con la llamada a hacer más coherentes las actuales creencias mediante un trato hacia las mujeres en pie de igualdad con los hombres, una vez reconocida la necesidad de algo más que una apelación a la aceptabilidad racional según los patrones de la comunidad existente, ese acto de imaginación es el único recurso que queda.

Esto quiere decir que uno valorará los movimientos de liberación, no por la acuidad de sus diagnósticos, sino por la imaginación y la valentía de sus propuestas. La diferencia entre el pragmatismo y posturas como la marxista, que conservan la retórica del cientificismo y el realismo, puede verse como la diferencia entre utopismo y radicalismo. Los radicales piensan que se está cometiendo un error de base, un error en lo más hondo de la raíz. Consideran que para descender a esas honduras se requiere un pensamiento profundo y que sólo allí, socavadas todas las apariencias superestructurales, se pueden ver las cosas tal como realmente son. Los utopistas, en cambio, no piensan en términos de errores o en términos de profundidad. Abandonan el contraste entre apariencia superficial y realidad profunda para reemplazarlo por el de un presente doloroso y un futuro posiblemente menos doloroso que vagamente percibimos. Los pragmatistas no pueden ser radicales en este sentido, pero sí pueden ser utopistas. No ven que la filosofía proporcione instrumentos para una cirugía radical o microscopios que permitan diagnósticos precisos.[25] La función de la filosofía es más bien desbrozar el camino para los profetas y los poetas,

25. En «Should Lawyers Care?», Joseph Singer elogia a Elizabeth Spelman por «usar las herramientas de la filosofía para promover la justicia» y sugiere que uno de tales usos es mostrar que «las categorías y formas del discurso que usamos... tienen consecuencias importantes a la hora de canalizar nuestra atención en determinadas direcciones» (pág. 1.771). Seguro que no es faltarle al respeto a los logros de Spelman ni a la filosofía el insistir en que no hacen falta herramientas especiales o una pericia filosófica particular para argumentar y desarrollar esto último. El empleo de nociones como «métodos poderosos» e «instrumentos analíticos precisos» dentro de la retórica de la filosofía analítica y del marxismo constituye a mi entender publicidad engañosa. Una consecuencia desgraciada de semejante mistificación es que cada vez que un profesor de filosofía como Spelman o como yo hace algo útil, se da por sentado que lo que estaba haciendo era distintivamente filosófico, algo para lo que los filósofos hemos sido especialmente entrenados. Entonces, si a continuación no logramos hacer alguna otra cosa igualmente necesaria, se nos acusa de estar utilizando un juego obsoleto e inadecuado de herramientas filosóficas.

hacerles la vida intelectual un poco más sencilla y más segura a quienes tienen visiones de comunidades nuevas.[26]

Hasta aquí he estado convirtiendo a MacKinnon en mi ejemplo de feminista con este tipo de visión. Pero naturalmente ella no es más que una entre muchas. Otra es Marilyn Frye, quien afirma en su vigoroso libro *The Politics of Reality* que «es probable que, al final, no haya en realidad diferencia entre la valentía y la imaginación». Pues, prosigue diciendo, hace falta valentía para sobreponerse a «la amenaza mortal de quedar fuera del campo de visión del ojo arrogante». Es ése el ojo de la persona que se jacta de señalar la inaceptabilidad racional de lo que se está diciendo: esto es, su incoherencia con el resto de las creencias de quienes al día de hoy controlan las oportunidades de vida y el espacio lógico. Así que, añade Frye, las feministas tenemos que «atrevernos a apoyarnos en nosotras mismas para construir significado y tenemos que imaginarnos capaces de... tejer la red de significado que habrá de sostenernos en algún tipo de inteligibilidad».[27] Semejante valentía es indiscernible de la imaginación que se requiere para oírse a uno mismo como el portavoz de una comunidad meramente posible, y no como un expatriado solitario y quizá demenciado de la real.

MacKinnon y otras muchas feministas emplean «liberalismo» como nombre de una incapacidad para esta clase de valentía y de imaginación. «Para la mente liberal», escribe MacKinnon, «cuanto peor y más sistemático sea el maltrato que uno le inflige, más justificada se cree. El liberalismo... nunca ve al poder como poder, y a la vez sólo encuentra significativo lo que éste ve como tal.»[28] El fenómeno al que apunta la autora ciertamente existe, pero no me parece que «liberalismo» sea el nombre adecuado. Lo mismo vale, por supuesto, para «pragmatismo». Creo que la principal razón por la que el uso peyorativo de ambas expresiones sigue siendo algo

26. Véase el ensayo de Dewey «From Absolutism to Experimentalism», en *The Later Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1984, vol. 5, pág. 160: «Entre tanto, una tarea principal de aquellos que se dicen filósofos es ayudar a librarse de la chatarra inútil que obstruye las avenidas de nuestro pensamiento y luchar para enderezar y dejar expeditos los senderos que conducen al futuro». Hay mucha de esta retórica de desbrozar los caminos en Dewey, una retórica que es continua con la descripción que da Locke de sí mismo como un subalterno de aquellos que a él le parecían ser los espíritus proféticos de su tiempo —científicos corpuscularistas como Newton y Boyle—. Ambas metáforas sugieren que el trabajo del filósofo es drenar de filosofía caduca el camino de quienes están desplegando una valentía e imaginación inusuales.

27. Esta cita y la anterior proceden de Frye, *Politics of Reality*, pág. 80.

28. MacKinnon, «On Exceptionality», pág. 221; véase pág. 137.

común entre los políticos radicales es —aparte de ciertos reflejos dejados por un condicionamiento marxista temprano— que si dices con Putnam que «la verdad no trasciende el uso», es fácil que entiendan que te refieres al uso presente, actual. De igual forma, si niegas que la verdad sea una cuestión de correspondencia con la realidad, fácilmente pueden entender que estás sosteniendo que una creencia verdadera es la que resulta coherente con lo que en este momento piensa la mayoría de la gente. Si crees que el pensamiento moral o social emancipatorio exige acceder a una realidad hoy ni siquiera entrevista que subyace a la actual apariencia, y te encuentras con que los pragmatistas dicen que semejante realidad no existe, es fácil que concluyas que los pragmatistas no pueden contribuir a la causa de la emancipación.

Empero, cuando recordamos que John Dewey —un liberal paradigmático así como un pragmatista paradigmático— dedicó una buena cantidad de tiempo a celebrar la clase de valentía y de imaginación que describe Frye, puede que estemos dispuestos a reconocer que la relación entre pragmatismo y emancipación es más compleja. Dewey dijo notablemente poco sobre la situación de las mujeres, pero una de las pocas cosas que dijo merece la pena citarse:

> Hasta ahora la contribución de las mujeres a la filosofía ha sido escasa, mas cuando mujeres que no sean simples estudiantes de la filosofía de otros se pongan a escribirla, no podemos concebir que vaya a tener el mismo punto de vista o ser del mismo tenor que la que ha sido compuesta partiendo de la distinta experiencia que de las cosas tienen los hombres. Las instituciones, los hábitos de vida, alimentan determinadas preferencias y aversiones sistemáticas. El hombre sabio lee las filosofías históricas para detectar en ellas expresiones intelectuales de los propósitos habituales y deseos cultivados de los hombres, no para penetrar en la naturaleza última de las cosas o para obtener información sobre la estructura de la realidad. En la medida en que lo que vagamente se denomina realidad aparece en las filosofías, podemos estar seguros de que significa aquellos aspectos selectos del mundo que son elegidos porque se prestan a respaldar el juicio que tienen los hombres sobre la buena vida y son por ello los más apreciados. En filosofía, «realidad» es un término de valor o de elección.[29]

Supóngase que por «los propósitos y los deseos cultivados habituales en los hombres» entendemos, como a menudo hacen las fe-

29. John Dewey, «Philosophy and Democracy», *The Middle Works*, vol. 11, página 145.

ministas, los propósitos y deseos cultivados de los varones, la mitad de la especie que hace mucho tiempo esclavizó a la otra mitad. Esto nos permite leer a Dewey del siguiente modo: si encuentras que eres un esclavo, no aceptes las descripciones de lo real de tus amos; no trabajes dentro de los límites de su universo moral. En lugar de ello, intenta inventar una realidad propia seleccionando aspectos del mundo que se presten a respaldar *tu* juicio sobre la buena vida.[30]

La doctrina de Dewey del *continuum* medios-fines habría podido llevarle a añadir: no esperes saber de buenas a primeras qué clase de vida es la buena, ya que ésa es una de las cosas sobre la que cambiarás continuamente de opinión durante el proceso de elegir una realidad. No puedes elegir tus metas sobre la base de una tesis clara y explícita en torno a la naturaleza de la realidad moral, ni tampoco deducir esa tesis desde metas claras y explícitas. No hay ningún método o procedimiento que seguir excepto la experimentación valiente e imaginativa. Creo que Dewey habría captado enseguida la intención de Frye cuando ésta describe su propia escritura como «una suerte de flirteo con la ausencia de significado: danzar por una región de hiatos cognitivos y espacios semánticos negativos suspendida únicamente por el ritmo y el impulso de mi propio movimiento, tratando de sondar abismos que la mayoría conviene en que no existen».[31] Pues la ausencia de significado es exactamente aquello con lo que uno tiene que flirtear cuando está situado entremedias de las prácticas sociales y, sobre todo, lingüísticas, no queriendo tomar parte en las viejas pero sin haber logrado aún crear otras nuevas.

Se puede ver la importancia del pragmatismo de Dewey para movimientos como el feminismo si lo parafraseamos del modo siguiente: no acuses a la práctica social actual o al lenguaje actualmente en circulación de no ser fieles a la realidad, de captar mal las cosas. No los critiques como fruto de la ideología o el prejuicio,

30. Por usar una analogía sugerida en el poema de Charlotte Perkins Gilman «Similar Cases», es como si uno le hubiera dicho a las criaturas que finalmente iban a devenir mamíferos: «No intentéis imitar la forma en que esos peces más grandes y poderosos que vosotros responden a su entorno. En lugar de ello, hallad un modo de hacer las cosas que os ayude a encontrar un entorno nuevo». (Quizá el poema de Perkins Gilman sea más fácil de encontrar en Ann Lane, *To Herland and Beyond: The Life and Works of Charlotte Perkins Gilman*, Nueva York, Pantheon, 1990, págs. 363-364. La tesis del poema es que si fuera verdad lo que a menudo se les decía a las feministas, «no puedes cambiar tu naturaleza», no habría habido evolución biológica ni cultural.)

31. Frye, *Politics of Reality*, pág. 154.

donde éstos se contraponen tácitamente a tu propio empleo de una facultad rastreadora de verdades llamada «razón» o de un método neutral llamado «observación desinteresada». Ni siquiera los critiques por «injustos» si se supone que «injusto» significa algo más que «incoherente a veces incluso en sus propios términos». En vez de apelar desde las actuales apariencias transitorias a la realidad permanente, apela a una práctica futura percibida aún sólo de manera muy tenue. Abandona las apelaciones a criterios neutrales así como la afirmación de que algo grande, como la naturaleza, o la razón, o la historia, o la ley moral, está del lado de los oprimidos. En lugar de ello, limítate a hacer comparaciones peyorativas entre el presente real y un futuro posible.[32]

32. Como sugerí antes, es fácil hacer confluir la tesis de Dewey de que, en filosofía, «real» es un término tan evaluativo como «bueno» con las opiniones «posmodernas» —por ejemplo, las que pueden encontrarse en el libro de Chris Weedon *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Nueva York, Blackwell, 1987—. En gran medida, la única diferencia entre la crítica de Weedon y la de Dewey a la tradición filosófica es la que separa también a pragmatistas contemporáneos como Putnam y Davidson del propio Dewey: el uso de «lenguaje» en lugar de la palabra de Dewey, «experiencia», como nombre de lo que a los oprimidos les interesa redefinir. Weedon, como Putnam y Davidson y a diferencia de Dewey, es lo que Wilfrid Sellars denominó una «nominalista psicológica», alguien para quien toda conciencia es un asunto lingüístico. Dice ella: «Al igual que el marxismo althusseriano, el postestructuralismo feminista asume primariamente que es el lenguaje lo que nos capacita para pensar, hablar y dar significado al mundo que nos rodea. El significado y la conciencia no existen fuera del lenguaje» (pág. 32). La diferencia con Dewey tiene, no obstante, escasas consecuencias ya que éste habría estado totalmente de acuerdo con Weedon en que no se debería ver el lenguaje «como una herramienta transparente para expresar los hechos», sino como «el material con el que se construyen las versiones particulares, y a menudo en conflicto, de los hechos» (pág. 131).

Quizá la única ventaja auténtica que tiene el nominalismo psicológico para las feministas es que sustituye cuestiones difíciles de discutir (estoy tentado de decir que «metafísicas») en torno a si las mujeres tienen una *experiencia* diferente a la de los hombres, o los africanos una experiencia diferente a los europeos, o sobre si la experiencia de las mujeres africanas de clase alta se parece más a la de los hombres europeos de clase baja que a la de las mujeres europeas de clase alta, por otras más fáciles de discutir (más evidentemente empíricas) sobre qué *lenguaje* usan esos diferentes grupos de personas para justificar sus acciones, para mostrar sus esperanzas y sus miedos más profundos, etc. Las respuestas a este último tipo de preguntas sirven de trampolín para distintas propuestas prácticas sobre qué otros lenguajes podrían usar o podrían haber usado. Comparto el escepticismo de MacKinnon en torno a la idea de que «los puntos de vista tienen genitales» y el de Sandra Harding sobre la utilidad de nociones como «moralidad de la mujer», «experiencia de la mujer» y «posición de la mujer». Véase Harding, «The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities: Challenges for Feminst Theory»,

Baste lo dicho hasta aquí sobre las relaciones entre pragmatismo y utopismo político.

He estado razonando que ambos son compatibles y se respaldan mutuamente. Esto es así porque el pragmatismo admite la posibilidad de expandir el espacio lógico, y, por tanto, de apelar al valor y a la imaginación más que a unos criterios espuriamente neutrales. Lo que el pragmatismo pierde con su renuncia a decir que tiene a la justicia o a la realidad de su parte lo gana en capacidad para reconocer la presencia de lo que Frye denomina «abismos que la mayoría conviene en que no existen». Se trata de situaciones en donde el universalista y el realista tropiezan con dificultades, situaciones en las que se dispone de toda clase de descripciones que reclaman asentimiento pero en las que ninguna de ellas logra hacer lo que se necesita.

Paso ahora a la paradoja que apunté antes: la sugerencia de que las mujeres sólo ahora están empezando a existir, en lugar de haber sido despojadas de la capacidad de expresar lo que desde siempre estuvo en lo profundo de su ser. Interpreto la llamada de MacKinnon a un «rol que las mujeres aún no han construido» como una manera de dar a entender que las mujeres sólo ahora están empezando a componer una identidad moral *en tanto que* mujeres. Hallar la identidad moral que uno tiene por ser un *X* significa ser capaz de hacer algo como lo siguiente: dar relieve a la propia *X*-idad en el modo que uno tiene de justificar decisiones importantes no coercitivas, hacer de la propia *X*-idad una parte importante

---

en Eva Kittay y Diana Meyers (comps.), *Women and Moral Theory*, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1987, págs. 296-315.

Pese a que la mayor parte de doctrinas que Weedon atribuye al «humanismo liberal» (por ejemplo, el esencialismo, el individualismo cartesiano, el universalismo moral) fueron también blanco de Dewey (un notorio humanista liberal), Weedon parece no poder evitar una cierta nostalgia de lo que Mary Hawkesworth denomina «una ciencia sucesora capaz de refutar de una vez para siempre las distorsiones del androcentrismo» («Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and the Claims of Truth», en Micheline R. Malson y otros [comps.], *Feminist Theory in Practice and Process*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, pág. 331). Pero, una vez que dejas de lado el universalismo, no debes esperar refutaciones definitivas ni debes hablar de «distorsión». Hawkesworth critica a continuación a Harding por decir que «[l]as categorías analíticas feministas *deben* ser inestables en este momento histórico» (Harding, «The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory», ibíd., pág. 19). Pero profecía y categorías inestables van juntas, y la afirmación de Harding entronca con muchos de los pasajes que he citado de Frye. La afirmación ulterior de Harding de que «nosotras [las feministas] tenemos que aprender a considerar las inestabilidades mismas como recursos valiosos» es de las que Dewey habría aplaudido.

de la historia que uno se cuenta a sí mismo cuando necesita recuperar la autoconfianza, hacer que las relaciones con otros *X* sean centrales a la hora de reclamarse un individuo responsable. Todas éstas son cosas que los hombres normalmente han podido hacer a base de recordarse a sí mismos que, pase lo que pase, ellos son *hombres*. Son cosas que los hombres les han puesto difíciles a las mujeres a base de hacer que se recuerden a sí mismas que son mujeres. Como dice Frye, los hombres se han atribuido a sí mismos la condición de «personas plenas», gente que disfruta de lo que ella llama «una participación no cualificada en la radical "superioridad" de la especie»,[33] y les han negado a las mujeres dicha condición. El resultado de que los hombres den gracias a Dios constante, ferviente y públicamente por *no* ser mujeres ha sido ponerle difícil a las mujeres que le agradezcan a Dios el serlo. Que una mujer dijera que halla su identidad moral en ser una mujer habría sonado hasta hace relativamente poco tiempo tan extravagante como que un esclavo dijera que halla su identidad moral en ser un esclavo.

La mayoría de las feministas podrían estar de acuerdo en que ha sido sólo con el surgimiento del movimiento feminista cuando las mujeres han empezado a hallar su identidad moral en el hecho de ser mujeres.[34] Pero la mayor parte de ellas probablemente siguen siendo lo suficientemente realistas y universalistas como para insistir en que hay una diferencia entre afirmar que uno no puede hallar su propia identidad moral en el hecho de ser un *X* y afirmar que un *X* todavía no es una persona en toda regla, una persona con la que se ha cometido una injusticia al prohibirle encontrar su identidad moral en su *X*-idad. Porque la gran ventaja del realismo y el universalismo sobre el pragmatismo es que aquéllos permiten decir que las mujeres eran todo lo que son ahora y que, *por tanto*, tenían derecho a todo aquello que ahora están intentando obtener, incluso cuando no sabían, y hasta puede que hubieran negado explícitamente, que tenían derecho a ello.

A los pragmatistas, en cambio, no nos es tan fácil decir eso. Pues nosotros entendemos el ser persona como una cuestión de grados y no como una cuestión de todo o nada o como algo distribuido homogéneamente por toda la especie. Lo vemos como algo

33. Frye, *Politics of Reality*, págs. 48-49.

34. No conozco lo suficiente la historia del feminismo —cuán larga y continua ha sido su tradición— para especular sobre en qué momento empezaron a cambiar las cosas.

de lo que los esclavos por lo común tienen menos que sus amos. Y ello no porque existan algo así como «esclavos naturales», sino por el control que ejercen los amos sobre el lenguaje que hablan los esclavos: la capacidad que tienen aquéllos de hacer que éstos vean su dolor como predestinado e incluso como merecido de alguna manera, algo que hay que soportar más bien que combatir. Nosotros no podemos manejar la noción de una realidad profunda que subyace ignorada a las apariencias superficiales. De modo que no tenemos más remedio que tomarnos en serio la idea, que autores como Charles Taylor han vuelto familiar, de que la interpretación alcanza a todo: que lo que un ser humano es, a efectos morales, resulta en buena medida una cuestión de cómo se describa él o ella. Tenemos que tomarnos en serio la idea de que lo que tú experimentas que eres es función en buena medida de cómo tiene sentido que te describas a ti mismo dentro del lenguaje que sabes hablar. Tenemos que decir que los *deltas* y *epsilones* de *Un mundo feliz* de Huxley y los *proles* de *1984* de Orwell eran personas sólo en el sentido en que los óvulos humanos fecundados o las crías humanas lo son: a saber, en el sentido de que son susceptibles de convertirse en personas. Así pues, nosotros los pragmatistas tenemos que identificar en su mayor parte la maldad de la pasada opresión masculina con la supresión de una cierta potencialidad pasada, y no con una injusticia hacia algo que ya en el pasado estaba en acto.

Para decir que sólo ahora las mujeres están en vías de alcanzar una identidad moral como mujeres no necesito negar que en todas las épocas ha habido algunas mujeres que han dudado de, y han ofrecido alternativas a, la convencional descripción androcéntrica de la mujer. Todo lo que tengo que negar es que las mujeres hayan sido capaces de *olvidar* esta última, la que las hace aparecer como incapaces de ser personas plenas. Lo que estoy negando es que las mujeres de épocas precedentes hayan sido capaces de evitar el verse desgarradas, escindidas, entre la descripción que de ellas hacían los hombres y cualquier descripción alternativa que hubiera podido darse. Como ejemplo de lo que tengo en mente —de la necesidad de nombrar, y, por tanto, de empezar a cruzar, lo que Frye llama «los abismos que la mayoría coincide en que no existen»—, consideremos la descripción que hace la poeta Adrienne Rich de su situación cuando era joven. Estaba, relata ella, «dividida entre la chica que escribía poemas, que se definía a sí misma por escribir poemas, y la chica que tenía que definirse a sí misma por sus relaciones con los hom-

bres».[35] Quiero interpretar la situación individual de Rich como una alegoría de la situación más general en que se encontraban las mujeres antes de que el feminismo consiguiera alzar el vuelo, de su incapacidad para dejar de definirse en términos de sus relaciones con los hombres. Para percibir esa incapacidad, consideremos cuán diferente era la situación de Rich a la de un hombre joven en similares circunstancias.

Desde Byron y Goethe, los hombres vienen viendo el escribir poemas como una de las mejores formas de crearse un yo autónomo, de evitar tener que definirse en los términos de sus padres, profesores, jefes y gobernantes. Desde 1820 más o menos, un hombre joven ha tenido la opción de definirse como poeta, de hallar su identidad moral escribiendo versos. Sin embargo, Rich nos dice que eso no es fácil para una mujer joven.

¿Dónde reside la dificultad? No es que hubiera una escasez de descripciones verdaderas que Rich pudiera aplicarse a sí misma. No había preguntas bien formadas —esto es, generalmente inteligibles— a las que Rich no pudiera dar una respuesta verdadera y bien formada. Y, sin embargo, había, nos dice ella, una escisión. Las diversas descripciones verdaderas que se aplicaba no encajaban en un todo. En cambio, implícitamente nos sugiere que las descripciones de un joven poeta varón habrían encajado sin dificultad. En su juventud Rich fue incapaz de alcanzar el tipo de coherencia o de integridad que consideramos característica de las personas plenas. Pues las personas que pueden aspirar a la gloria de la humanidad en toda su plenitud son capaces de verse a sí mismas estables y completas. En lugar de sentir que las escisiones las están desgarrando, en el peor de los casos consiguen ver las tensiones entre sus autodescripciones alternativas como elementos necesarios de una armoniosa variedad-en-la-unidad.

El modo en que Rich se explica a sí misma como escindida suena a verdad, pues, como muestra en su ensayo sobre Emily Dickinson y en otros lugares, los juegos de lenguaje que los hombres han dispuesto que deben jugar las mujeres jóvenes las fuerza a tratar a los hombres de su vida (o a la ausencia de hombres en su vida) como la variable independiente, y a todo lo demás —incluidos sus poemas— como variables dependientes. Por consiguiente, en la medida en que no lograba casar sus poemas con sus relaciones con los hombres, te-

35. Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978*, Nueva York, Norton, 1979, pág. 40 (trad. cast.: *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983).

nía un problema. Estaba escindida. No podía, por así decir, ser poeta a tiempo completo porque un lenguaje que ella no conseguía olvidar no le permitía a nadie ser poeta a tiempo completo y mujer a tiempo completo. Por el contrario, desde Byron el lenguaje le deja a uno ser poeta a tiempo completo y héroe a tiempo completo (del mismo modo que desde Sócrates ha sido posible ser simultáneamente intelectual a tiempo completo y héroe a tiempo completo).

¿Qué es lo que podría resolver el problema de Rich? Bueno, puede que hoy en día sea un poco más fácil para una mujer joven definirse a sí misma por y en sus poemas que cuando Rich era joven —simplemente porque puede haber leído libros de Rich, Frye y otras—. Pero sólo un poco más fácil. ¿Qué es lo que podría volverlo *verdaderamente* fácil? Únicamente, sugeriría yo, la clase de circunstancia que hizo fácil para un hombre joven de la generación posterior a Byron convertir su actividad poética en la variable independiente de la historia que se contaba a sí mismo sobre sí mismo. En la generación anterior había habido lo que hoy nos parece algo así como una camada de hermanos: Hölderlin y Keats, Byron y Goethe, Shelley y Chamisso. Era una bendición estar vivo en aquel amanecer, y ser un varón joven con dotes poéticas significaba ser capaz de describirse a uno mismo en unos términos heroicos que no podría haber usado antes sin sonar insensato. La camada de hermanos fundó un club invisible, un club realmente bueno que aún sigue dándole una cálida bienvenida a los nuevos miembros.[36] De modo que los jóvenes poetas varones no tienen que afrontar abismos cuando intentan autodefinirse. Mas, como señala Rich, Emily Dickinson no fue admitida en el club.[37] Así que

36. Que la atracción que ejerce este club continúa en este siglo cínico nuestro se evidencia en el hecho de que, incluso mientras Bernard Shaw hacía que Cándida se burlara de Marchbanks, Joyce le hacía escribir a Stephen Dedalus que «forjaría en el yunque de mi alma la conciencia increada de mi raza». Joyce no se estaba burlando de Stephen, e incluso Shaw admitió que Cándida «no conoce el secreto que anida en el corazón del poeta». [Eugene Marchbanks y Candida Morell son los protagonistas de la pieza de Shaw *Candida* (1895); Stephen Dedalus, por supuesto, es el personaje del *Ulises* de Joyce. *N. del t.*]

37. «Lo que en un escritor varón —digamos un Thoreau, o un Cristopher Smart, o un William Blake— podría haber parecido una rareza legítima, una intención singular, se había devaluado en el caso de uno de nuestros dos poetas mayores [Dickinson] a una especie de *naïveté*, una ignorancia propia de niñas, una carencia de profesionalidad típicamente femenina, del mismo modo que la propia poeta ha sido convertida en objeto sentimental. ("Casi todos estamos medio enamorados de esta niña muerta", confiesa Archibald MacLeish. Dickinson tenía cincuenta y cinco años cuando murió.)» Rich, *On Lies...*», pág. 167.

para que las cosas les sean verdaderamente fáciles a las Dickinson y Rich futuras, habrá que crear un club bueno y permanente al que ellas puedan pertenecer.

Aquí es donde entiendo yo que hace su entrada el separatismo feminista. Rich pide que:

> Entendamos el feminismo lesbiano en su sentido más profundo y máximamente radical: como ese amor por nosotras mismas y por otras mujeres, ese compromiso en la libertad de todas nosotras, que trasciende la categoría de «preferencia sexual» y el debate de los derechos civiles para convertirse en una política de *formular las preguntas de las mujeres*, reclamando un mundo en el que la integridad de todas las mujeres —no de unas cuantas elegidas— sea honrada y convalidada en cada uno de los aspectos de la cultura.[38]

Quien intente encajar lo que está diciendo Rich dentro de un mapa dibujado sobre la plantilla del universalista y el realista tendrá dificultades para encontrar algún espacio que no esté cubierto ya por «la categoría de "preferencia sexual"» o por «el debate de los derechos civiles». Pues la justicia, desde esa perspectiva universalista, es una cuestión de que nos dotemos unos a otros de iguales ventajas. En una visión así nada *podría* trascender los derechos civiles y su realización a través del cambio institucional. Así, por ejemplo, el separatismo lesbiano probablemente se verá únicamente como un procedimiento para que quienes tienen determinada preferencia sexual puedan escapar al estigma mientras llega el día en que las leyes se amplíen para proteger los derechos de las lesbianas y la ley se acompase con la costumbre.

Frye nos ofrece una perspectiva sobre la función del separatismo que contrasta con la anterior cuando escribe:

> Respecto del nuevo ser y significado que las feministas lesbianas estamos ahora creando, nosotras *sí* tenemos autoridad semántica y, de manera colectiva, podemos definir y de hecho definimos con efectos reales. Creo que únicamente si preservamos nuestras barreras, controlando el acceso concreto hasta nosotras, podremos imponerles a quienes no son nosotras nuestras definiciones de nosotras mismas, imponiéndoles con ello *el hecho de nuestra existencia* y abriéndonos así la *posibilidad* de tener autoridad semántica sobre ellos.[39]

38. Ibíd., pág. 17.
39. Frye, *Politics of Reality*, pág. 106n.

Creo que el argumento de Frye es en parte que los individuos —incluso los que tienen una gran valentía e imaginación— no pueden alcanzar por sí solos autoridad semántica, *ni siquiera autoridad semántica sobre sí mismos*. Para llegar a tenerla tienes que oír tus propios enunciados como parte de una práctica compartida. En caso contrario tú misma nunca sabrás si son algo más que delirios, si eres una heroína o una demente. Quienes van en pos de esa autoridad necesitan asociarse y formar clubes, clubes exclusivos. Pues si lo que quieres es forjarte una historia que diga quién eres —componer una identidad moral— en la que se reduzca la importancia de tus relaciones con un cierto conjunto de personas y aumente la de tus relaciones con otro, la ausencia física de ese primer grupo puede ser exactamente lo que necesitas. Por tanto, es posible que, como dice Rich, el separatismo feminista en efecto tenga poco que ver con la preferencia sexual o los derechos civiles, y sí mucho con hacer más fácil para las mujeres del futuro el definirse a sí mismas en unos términos no disponibles hoy. Éstos serían unos términos que facilitaran a las «mujeres en tanto que mujeres» el tener lo que Dewey llama «propósitos habituales y deseos cultivados»: propósitos y deseos que, como dice Rich, hoy sólo tienen unas pocas mujeres elegidas.

Resumiendo: lo que propongo es que contemplemos el movimiento feminista contemporáneo como si desempeñara el mismo papel en el progreso intelectual y moral que el que desempeñaron, por ejemplo, la Academia de Platón, las reuniones de los primeros cristianos en las catacumbas, los colegios invisibles copernicanos en el siglo XVII, los grupos de trabajadores reuniéndose para discutir los panfletos de Tom Paine, y tantos otros clubes que se formaron para ensayar nuevas formas de hablar y para reunir la fuerza moral necesaria para salir a cambiar el mundo. Pues los grupos edifican su fuerza moral mediante la adquisición de una creciente autoridad semántica sobre sus miembros, incrementando así la capacidad de éstos para hallar su identidad moral en la pertenencia a ellos.

Cuando un grupo se forma en oposición consciente a aquéllos que controlan las oportunidades de vida de sus miembros y consigue adquirir una autoridad semántica sobre éstos, el resultado puede ser su supresión inmisericorde; algo como lo que les sucedió a los albigenses y como lo que Margaret Atwood ha imaginado que le podría suceder al feminismo. Pero también puede ocurrir que, a medida que se suceden las generaciones, los amos, aquellos que tienen el control, se encuentren con que la concepción que tienen

de las posibilidades abiertas a los seres humanos van paulatinamente cambiando. Por ejemplo, puede que poco a poco empiecen a pensar que entre las posibilidades que se les abren a sus hijos se encuentra la de pertenecer al grupo en cuestión. El nuevo lenguaje del grupo separatista podría irse imbricando progresivamente con el que se enseña en las escuelas.

En la medida en que algo así suceda, los ojos se volverán menos arrogantes y los miembros del grupo dejarán de ser tratados como niños díscolos o como si estuvieran un poco locos (que es como fue tratada Emily Dickinson). En lugar de ello, irán alcanzando gradualmente lo que Frye denomina «la plena condición de persona» a los ojos de todo el mundo, tras alcanzarla primero a los ojos de los miembros de su club únicamente. Empezará a tratárseles como a seres humanos en toda regla en lugar de vérseles, a semejanza de los niños y los dementes, como casos degenerados: unos seres con derecho a amor y protección, pero no a participar en la deliberación sobre las cosas serias. Porque ser una persona en toda regla dentro de una sociedad dada equivale a una doble negación: es *no* pensar que uno pertenece a un grupo al que las personas poderosas de esa sociedad dan gracias a Dios de *no* pertenecer.

En nuestra sociedad, a los varones blancos heterosexuales de mi generación —incluso a los varones blancos heterosexuales ardientemente igualitaristas— no les es fácil refrenar un sentimiento de alivio culpable por no haber nacido mujeres, homosexuales o negros, del mismo modo que no pueden evitar estar contentos de no haber nacido retrasados mentales o esquizofrénicos. Esto obedece en parte a un cálculo de las obvias desventajas socioeconómicas que se derivarían de haber nacido así, pero no solamente. Es también como ese horror instintivo e inefable que sentían los niños de la nobleza ante la idea de haber nacido de padres villanos, aun si hubieran sido unos villanos muy ricos.[40]

Alcanzado cierto punto del desarrollo de nuestra sociedad, puede que el alivio culpable por no haber nacido mujer no pase ya por la cabeza de los varones, como no lo hace la pregunta «¿no-

40. Se trata del tipo de horror inefable que genera un sentido de la aberración moral (ante, por ejemplo, el matrimonio mixto), y que, por tanto, suministra las intuiciones que uno luego intenta poner en equilibrio reflexivo con sus principios. Considerar la aborrecibilidad moral como algo que podemos producir o hacer desaparecer a base de cambiar el lenguaje que les enseñamos a los jóvenes constituye el primer paso hacia una concepción no universalista del progreso moral.

ble o villano?».[41] En ese punto varones y mujeres habrán *olvidado* el lenguaje androcéntrico tradicional, igual que todos hemos olvidado ya la distinción entre linajes nobles y serviles. Pero si ese futuro llega, los pragmatistas pensamos que no será porque las mujeres hayan por fin descubierto que poseen algo —a saber, la dignidad humana plena— que todo el mundo, incluidas ellas mismas, una vez creyó equivocadamente que les faltaba. Será porque las prácticas, lingüísticas y de otro tipo, de la cultura común habrán terminado por incorporar algunas de las prácticas características de sus expatriados más imaginativos y valerosos.

El nuevo lenguaje que, con suerte, habrá de quedar imbricado en el lenguaje que aprenden los niños no será, con todo, el lenguaje que hablaban los expatriados en los viejos tiempos, antes de que se formaran los grupos separatistas. Pues ése estaba infectado del lenguaje de los amos. Será más bien un lenguaje paulatinamente compuesto por los grupos separatistas en el curso de una larga serie de flirteos con la ausencia de significado. De no haber habido un estadio de separación, no habría habido un estadio subsiguiente de asimilación. Sin antítesis previa no hay nueva síntesis. Sin un orgullo cuidadosamente alimentado de pertenencia a un grupo que no habría alcanzado la autoconciencia de no haber sido por su opresión, no hay ampliación del espectro de identidades morales posibles ni, por tanto, evolución de la especie. Esto es lo que Hegel llamaba astucia de la razón y Dewey consideraba como la ironía de la evolución.

Alguien que se tome en serio el pasaje de Dewey que he citado antes no pensará que los grupos oprimidos aprenden a *reconocer* su propia condición de personas plenas para luego, poco a poco y retirando uno tras otro los velos del prejuicio, llevar a sus opresores a encarar la realidad. Y ello porque no verán la plena condición de persona como un atributo intrínseco de los oprimidos, igual que no ven que los seres humanos tengan un núcleo central e inviolable rodeado de creencias y deseos culturalmente condi-

41. Para comprender lo lejos que aún está ese futuro, considérese la observación de Eve Klossofsky Sedgwick de que sólo les haremos justicia a los homosexuales el día en que nos sea tan indiferente el que nuestros hijos salgan homosexuales o heterosexuales como que salgan médicos o abogados. Sin duda tiene razón, y aun así, ¿cuántos padres pueden en la actualidad siquiera imaginar una tal indiferencia? Por las razones que sugiere Stout (en *Ethics after Babel*), intuyo que ni el sexismo ni la homofobia pueden desaparecer mientras el otro subsista.

cionados, un núcleo del que ni la biología ni la historia pueden dar cuenta. Para ser pragmatista más que realista a la hora de describir la adquisición de la plena condición de persona hay que considerarla en el caso de negros, homosexuales y mujeres en los mismos términos que en el caso de los científicos galileanos y los poetas románticos. Decimos que estos últimos grupos inventaron nuevas identidades morales para sí a base de adquirir autoridad semántica sobre ellos mismos. Con el paso del tiempo lograron que el lenguaje que habían desarrollado se convirtiera en parte del lenguaje que todos hablaban. De forma similar, hemos de pensar que homosexuales, negros y mujeres están inventándose más que descubriéndose a sí mismos, y, por consiguiente, que la sociedad como un todo se está adaptando a algo nuevo.

Esto significa tomar al pie de la letra la expresión de Frye «nuevo *ser*» y decir que había muy pocas personas plenas femeninas antes de que el feminismo arrancara, en el mismo sentido en que había muy pocos científicos galileanos en toda regla con anterioridad al siglo XVII. Naturalmente, era *verdad* en tiempos pasados que las mujeres no deberían haber sido oprimidas, del mismo modo que era *verdad*, antes de que Newton lo dijera, que la atracción gravitatoria explicaba los movimientos de los planetas.[42] Mas, a despecho de lo que dicen las Escrituras, la verdad no necesariamente prevalecerá.

«Verdad» no es el nombre de un poder que finalmente se impone; no es más que la sustantivación de un adjetivo aprobatorio. Así que, del mismo modo que un filósofo pragmatista de la ciencia no puede utilizar la verdad de las opiniones de Galileo para explicar el éxito de sus predicciones ni la fama que progresivamente fue ad-

42. Los pragmatistas no necesitan negar que las oraciones verdaderas son verdaderas siempre (como por desgracia yo mismo he sugerido en el pasado que podría suceder, particularmente en mi «Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton wahr?», *Jahrbuch des Wissenschaftskolleges zu Berlin*, 1987, págs. 247-263). Stout (*Ethics after Babel*, cap. 11) me recrimina con razón por esa sugerencia y afirma que los pragmatistas deberían coincidir con el resto de la gente en que «La esclavitud está absolutamente mal» ha sido siempre verdadero, incluso en épocas en que esta oración les hubiera sonado insensata a todos los implicados, esclavos incluidos (quienes confiaban en que sus compañeros de tribu volverían en son de guerra y esclavizarían a sus amos de entonces). Todo lo que necesita afirmar el pragmatista es que esta oración no es *hecha* verdadera por algo distinto de las creencias que utilizaríamos para respaldarla —y, en particular, por algo como la naturaleza de los Derechos Humanos.

quiriendo,[43] así tampoco un filósofo moral pragmatista puede utilizar la justicia de la causa feminista como explicación de su atractivo para las mujeres de hoy o de su posible triunfo futuro. Pues tales explicaciones requieren la idea de una facultad rastreadora de verdades capaz de engarzar con verificantes que la preceden en existencia. La verdad es ahistórica, pero no porque las verdades sean hechas verdaderas por entidades ahistóricas.

La expresión de Frye «nuevo *ser*» puede parecer más innecesariamente hiperbólica aún que la de MacKinnon «nueva voz», pero los pragmatistas podemos tomarla al pie de la letra, mientras que los realistas no. Tal como yo interpreto a Frye, la tesis es que, antes de que el feminismo empezara a reunir a las mujeres en torno a una especie de club, había excéntricas como Wollstonecraft y De Gouges, pero éstas no eran mujeres que existieran *en tanto que* mujeres en el sentido de «en tanto que» de MacKinnon. Eran excéntricas porque no encajaban en los roles que los hombres habían concebido para ellas y porque de momento no existían otros roles distintos. Pues los roles requieren una comunidad, una red de hábitos y expectativas sociales que los definan. La comunidad puede ser pequeña pero, como un club por contraposición a una camarilla, o una nueva especie por oposición a unos cuantos mutantes atípicos de la vieja especie, existe sólo en la medida en que se sostiene a sí misma y se reproduce a sí misma.[44]

43. He criticado las pretensiones de los realistas de explicar el éxito predictivo mediante la verdad en la primera parte de mi *Objetividad, relativismo y verdad.* Hay un argumento relacionado —que el éxito de una teoría verdadera no requiere menos explicación sociohistórica que el de una falsa— que ha sido defendido por Barry Barnes y otros miembros de la llamada escuela de Edimburgo de sociología de la ciencia.

44. Puede parecer que la perspectiva que estoy ofreciendo es la misma que Frye rechaza bajo el nombre de «la teoría institucional de la persona»: la teoría según la cual, en sus propias palabras, «"persona" denota un rol social e institucional y a uno se le puede permitir o prohibir el adoptar ese rol» (pág. 49). Afirma ella que esta opinión «tiene que resultarles atractiva a los falistas, que fantasean con el poder de crear personas». Pero yo no pretendo decir que los hombres tengan el poder de hacer de las mujeres personas plenas mediante un acto gracioso, al modo en que el soberano tiene el poder de ennoblecer a los comunes. Al contrario, insisto en que los hombres no podrían hacer eso si lo intentaran, pues están tan atrapados como las mujeres en las prácticas lingüísticas que dificultan a éstas el ser personas plenas. La utopía que vaticino, en la que tales prácticas sencillamente se habrán olvidado, no se puede alcanzar mediante un acto de condescendencia por parte de los hombres, como tampoco podría un monarca absoluto crear una utopía igualitaria ennobleciendo de una tacada a todos sus súbditos.

Para resumir por última vez: las feministas proféticas como MacKinnon y Frye anuncian un nuevo ser, no sólo para las mujeres, sino para la sociedad. Vaticinan una sociedad en la que la distinción masculino-femenino ya no tiene mucho interés. Las feministas que, además, son pragmatistas no verán la formación de esa sociedad como la remoción de los constructos sociales para restituir las cosas al modo en que siempre debieron ser. La verán como la producción de un conjunto de constructos sociales mejor que el que tenemos ahora, y, por tanto, como la creación de una clase nueva y mejor de ser humano.

CAPÍTULO 11

EL FINAL DEL LENINISMO, HAVEL Y LA ESPERANZA SOCIAL

Al comienzo de su *New Reflections on the Revolution of Our Time*, dice Ernesto Laclau que: «El ciclo de acontecimientos que se abrió con la Revolución rusa se ha cerrado definitivamente... como fuerza de irradiación sobre el imaginario colectivo de la izquierda internacional... El cadáver del leninismo, despojado de todas las galas del poder, muestra su patética y deplorable realidad».[1] Estoy de acuerdo con Laclau, y espero que los intelectuales aprovechen la muerte del leninismo para deshacerse de la idea de que ellos saben o deberían saber algo sobre profundas fuerzas subyacentes, unas fuerzas que determinarían el sino de las comunidades humanas.

Los intelectuales venimos reclamando la posesión de ese conocimiento desde el momento mismo en que abrimos el negocio. Hubo un tiempo en que dijimos saber que la justicia no podría reinar en tanto los reyes no se hicieran filósofos o los filósofos reyes; pretendíamos saberlo sobre la base de una minuciosa inspección del alma humana. Más recientemente dijimos saber que no reinaría en tanto el capitalismo no fuera superado y la cultura desmercantilizada; pretendíamos saberlo sobre la base de una captación de la forma y el movimiento de la historia. Confío en que hayamos llegado al punto de poder librarnos definitivamente de esa convicción que compartían Platón y Marx de que *tiene* que haber grandes vías teóricas de averiguar cómo acabar con la injusticia, por oposición a las pequeñas vías experimentales.

1. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990, pág. ix.

En su muy debatido libro, *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Chantal Mouffe aventuran que la izquierda tendrá que conformarse con la socialdemocracia. Por su parte, Alan Ryan sugiere que a lo más que podemos aspirar es a «una especie de capitalismo-del-bienestar-con-rostro-humano, difícil de distinguir de un "socialismo" con un importante papel para el capital privado y los empresarios individuales».[2] Estando como estoy de acuerdo con todo esto, lo que creo es que ha llegado el momento de eliminar del vocabulario político de la izquierda expresiones como «capitalismo» y «socialismo». Sería buena idea dejar de hablar de «la lucha anticapitalista» y decir en su lugar algo banal y ateórico, algo como «la lucha contra la miseria humana evitable». Más en general, lo que espero es que podamos banalizar todo el vocabulario de la deliberación política de izquierdas. Propongo que empecemos a hablar de codicia y egoísmo y no de ideología burguesa, de salarios y subsidios de hambre y no de mercantilización del trabajo, y de diferenciales de gasto por alumno en las escuelas y de acceso diferencial a la atención sanitaria y no de división de la sociedad en clases.

Como argumento en favor de esta banalización citaría la tesis de Laclau de que «la transformación del pensamiento —desde Nietzsche a Heidegger, desde el pragmatismo a Wittgenstein— ha socavado de manera decisiva el esencialismo filosófico», y que dicha transformación nos permite «reformular la posición materialista de un modo mucho más radical de lo que a Marx le fue posible».[3] Pienso que la mejor forma de ser más radicalmente materialista que Marx es despojar de romanticismo hegeliano a la deliberación política de izquierdas. Deberíamos dejar de utilizar «Historia» como nombre de un objeto en torno al cual hacer ondear nuestras fantasías de una pobreza aminorada. Deberíamos concederle a Francis Fukuyama su argumento (en el celebrado ensayo *El fin de la historia*)[4] de que, si todavía añoras la revolución total, lo radicalmente otro a escala histórica mundial, los acontecimientos de 1989 demuestran que no estás de suerte. Fukuyama daba a entender, y yo estoy de acuerdo con él, que a la izquierda no se le presenta por delante más perspectiva romántica que la

2. Alan Ryan, «Socialism for the Nineties», *Dissent*, nº 37, otoño de 1990, pág. 442.

3. Laclau, *New Reflections*..., pág. 112.

4. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 1992 (trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992).

de intentar crear Estados del bienestar democráticos burgueses e igualar las oportunidades de vida entre todos sus ciudadanos a base de redistribuir la plusvalía producida por las economías de mercado.

Ahora bien, Fukuyama ve sólo aburrimiento en el panorama que se nos abre a los intelectuales una vez hayamos admitido que los Estados del bienestar democráticos burgueses constituyen el mejor sistema político que podemos imaginar. Piensa que el final de la política romántica tendrá el mismo efecto enmohecedor sobre nuestro imaginario colectivo que el que habría tenido sobre Platón la admisión de que las instituciones atenienses de su tiempo eran las mejores imaginables. Como seguidor de Strauss y Kojève que es, Fukuyama lamenta ese enmohecimiento. En la tradición intelectual a la que él pertenece, la filosofía política es filosofía primera. La raíz del pensamiento político es la política utópica, la clase de política cuyo paradigma viene dado por la *República* de Platón.

Desde una perspectiva straussiana, detrás de lo que Heidegger llama «metafísica occidental» se esconde la esperanza de crear una sociedad cuyo héroe sería Sócrates en vez de Aquiles o Temístocles. De ahí que ahogar el romanticismo político implique empobrecer nuestra vida intelectual, y quizá tornarla imposible. Los straussianos tienden a coincidir con los heideggerianos en que el final de la metafísica significa el comienzo de un erial nihilista, en el que las libertades burguesas y la felicidad burguesa puede que se conviertan en universales pero donde no habrá ya lectores capaces de paladear a Platón. Tienden asimismo a coincidir con Kojève en que si abandonamos «el *ideal* platónico-hegeliano del sabio», si «negamos que el valor supremo está contenido en la autoconciencia», le estamos «arrebatando su sentido absolutamente a todo discurso humano».[5]

Estando como estoy decididamente en desacuerdo con Kojève, lo que mantengo es que a la vida intelectual y a la política de izquierdas les iría hoy mucho mejor sin la modalidad Platón-Hegel-Marx-Heidegger de romanticismo, el romanticismo de la historia del mundo, una escalera que deberíamos arrojar ya. Desconfío del modo en que Kojève deja que el capítulo de la *Fenomenología* de Hegel sobre el amo y el esclavo domine su imaginación, en particular el pasaje donde se sugiere que la seriedad moral plena, y

5. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on «The Phenomenology of Spirit»*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1969, pág. 91.

quizá la plena conciencia intelectual, sólo les es posible a aquéllos que se han embarcado en una lucha a vida o muerte. El uso de Kojève de ese pasaje hace coincidir la explicación de Hegel de la historia como el relato de una creciente autoconciencia con el lado más sediento de sangre del marxismo, el lado específicamente leninista. Kojève, Strauss, Adorno, Nietzsche y Heidegger están unidos a Lenin y Mao por un apremio de extirpación: bien sea abolir la burguesía como clase, bien, cuando menos, arrancar de raíz la cultura burguesa, la cultura que Nietzsche y Heidegger pensaban que convertiría a Europa en un erial. Esa cultura —la de los «últimos hombres» de Nietzsche— es la contrapartida contemporánea de la que envió a Sócrates a la muerte: ambas son culturas para las que la autoconciencia *no* es la virtud suprema y para las que el ideal platónico-hegeliano del sabio no tiene tanta importancia.

Gracias al marxismo, la expresión «cultura burguesa» se ha convertido en un modo de meter en el mismo saco todas y cada una de las cosas que los intelectuales desprecian. Ponerle ese nombre al saco fue una forma de conectar la idea romántica de autocreación, característica del intelectual, con el deseo del trabajador oprimido de expropiar a los expropiadores. Ese vínculo nos ayuda a los intelectuales a asociarnos con los ideales de la democracia y la solidaridad humana. Es un vínculo que nos permite tener lo mejor de ambos mundos: merced a él hemos sido capaces de combinar el tradicional desdén del sabio hacia la grey con la creencia en que la actual y degenerada grey burguesa será sustituida por un nuevo tipo de grey: la clase trabajadora emancipada.

Pero ahora que los intelectuales de izquierda ya no podemos ser leninistas, tenemos que enfrentarnos a algunas preguntas que el leninismo nos ayudaba a esquivar. ¿Estamos más interesados en aliviar la miseria o en crear un mundo a la medida de Sócrates, y por ende de nosotros mismos? ¿Qué hay detrás del disgusto que experimentamos cuando nos vemos obligados a concluir que los Estados del bienestar democráticos burgueses son lo mejor que podemos esperar? ¿Nos apena pensar que los pobres nunca escaparán del todo de la bota de los ricos, que la solidaridad de una república cooperativa no se alcanzará nunca? ¿O lo que nos apena más bien es pensar que nosotros, las personas que valoramos la autoconciencia, quizá seamos irrelevantes para el destino de la humanidad; que Platón, Marx y todos nosotros tal vez no seamos más que parásitos excéntricos viviendo de la plusvalía de una sociedad a la que no tenemos nada en particular que ofrecer? ¿Nues-

tra sed de romanticismo para la historia del mundo, y de teorías profundas en torno a las causas profundas del cambio social, obedecía a nuestra preocupación por el sufrimiento humano? ¿O era, por lo menos en parte, una sed de protagonismo para nosotros mismos?

Hasta aquí he estado sugiriendo que lo que le preocupa a Fukuyama, como antes a Nietzsche y a Kojève, no es el fin de la historia sino el fin de la filosofía de la historia y, por tanto, del romanticismo de ésta. Lo que le molesta es no tener ya la capacidad de utilizar la historia como un objeto que podamos los intelectuales envolver con nuestras fantasías. Cierto que esa capacidad ha disminuido. Por citar de nuevo a Laclau: «Si "el fin de la historia" se entiende como el fin de un objeto captable conceptualmente que engloba el todo de lo real en su espacialidad diacrónica, *estamos* claramente al final de la historia».[6] Pero si es a *eso* a lo que nos estamos refiriendo, entonces sería preferible decir que lo que se ha terminado es nuestra convicción de que existe algún objeto —por ejemplo, el alma humana, la voluntad de Dios, el proceso evolutivo, la historia o el lenguaje— del que una mejor captación conceptual por nuestra parte incrementaría nuestras oportunidades de hacer lo que es correcto hacer.

El esfuerzo de Laclau por ser más radicalmente materialista que Marx le lleva a decir que la pérdida de aquella convicción nos coloca «al comienzo de la historia, en el punto donde la historicidad finalmente recibe pleno reconocimiento».[7] Estoy de acuerdo, pero reconocer plenamente la historicidad para mí significaría aferrarse a las pequeñas vías experimentales para aliviar la miseria y superar la injusticia. Representaría tener firmemente presente la distinción entre políticas de izquierda reales —esto es, iniciativas para la reducción de la miseria humana— y políticas culturales. Significaría contentarse con ser concreto y banal cuando se habla de política real, no importa lo abstracto, hiperbólico, transgresor y juguetón que uno se ponga cuando pasa, en momentos de relajación, a la política cultural.

Hay multitud de fantasías que se tienen en pie por sí solas sin necesidad de trenzarlas alrededor de algún gran objeto captable conceptualmente. Son las fantasías corrientes y familiares que compartimos cultos e iletrados, los intelectuales de clase media de las universidades norteamericanas y europeas y los chabolistas de

6. Laclau, *New Reflections...*, pág. 83; el subrayado es mío.
7. Ibíd., pág. 84.

las afueras de Lima. Se trata de fantasías concretas sobre un futuro en el que todos pueden encontrar un trabajo que reporte alguna satisfacción y una paga decente y en el que todo el mundo está a salvo de la violencia y la humillación. Desde Platón, los intelectuales hemos complementado estas modestas, concretas, locales, banales fantasías con otras más vastas, borrosas y sofisticadas. Entre Platón y Hegel, fueron fantasías que conectaban las otras más modestas y concretas con un relato sobre la relación de los seres humanos con algo ahistórico, algo como Dios, la naturaleza humana o la naturaleza científicamente cognoscible de la realidad. Después de Hegel, y especialmente después de Lenin, cambiamos a un relato sobre la relación de los seres humanos con la historia. La historia misma, reificada en algo que posee una forma y un movimiento, pasó a ocupar el lugar de un poder intemporal. Pero nuestra explicación de por qué no se han hecho realidad las pequeñas fantasías todavía sigue siendo que su cumplimiento depende de que se alcance una relación más estrecha con algo más grande y poderoso que nosotros. Decimos, por ejemplo, que nuestros esfuerzos han fracasado hasta ahora porque el «momento histórico adecuado» aún no ha llegado.

Nuestra fe en este tipo de explicación nos ha hecho sentir a los intelectuales que podemos serles útiles a los no intelectuales diciéndoles cómo obtener lo que quieren, qué haría falta para convertir en realidad algunas de esas pequeñas fantasías que todos compartimos. Son explicaciones que hacen que sintamos que nuestras especiales dotes sirven para algo más que para proporcionarnos entre nosotros placeres privados sofisticados, que esas dotes tienen utilidad social, que nos permiten funcionar como vanguardia de una lucha humana universal. Desde Hegel, hemos podido pensar que nosotros habíamos interiorizado el logos hecho carne, que nos habíamos hecho uno con la creciente autoconciencia de Dios, su autorrealización en la historia de la raza humana. Con Hegel, «Historia del Mundo» se convirtió en el nombre de una nebulosa inspiradora producto de mezclar indiscriminadamente lo inmaterial con lo material, lo atemporal con lo temporal, lo divino con lo humano. La versión marxista-leninista de esa nebulosa llamada «Historia» nos ayudó a un mismo tiempo a superar el miedo de ser elitistas y a satisfacer nuestra sed de sangre, al permitir pintarnos a nosotros mismos como si las masas sublevadas nos arrastraran consigo, transportados a la mesa de matanza de la historia, al altar en el que la burguesía habría de ser inmolada para su redención.

A mi modo de ver, el salto que dio Hegel, desde las fantasías de salvación individual mediante el contacto con un mundo distinto y nebuloso a las fantasías del nebuloso fin de una determinada secuencia histórica, representó un paso adelante. Y ello porque esbozó vagamente una suerte de protopragmatismo. Contribuyó a que dejáramos de hablar del modo en que las cosas estaban condenadas a ser desde siempre —la voluntad de Dios, los caminos de la naturaleza— y empezáramos a hablar del modo en que nunca fueron pero podrían, con nuestra ayuda, llegar a ser. Con Hegel los intelectuales comenzaron a pasar de las fantasías de un contacto con lo eterno a fantasías de construir un futuro mejor. Hegel nos ayudó a dar el primer paso en la sustitución del conocimiento por la esperanza.

Naturalmente, esa sustitución de ningún modo se completó con Hegel mismo. Él aún trataba de dividir la cultura en partes que llevaban la etiqueta de «Filosofía», «Arte», «Ciencia Natural» y similares, e intentó darle prioridad a la filosofía. En particular, insistió en que había algo denominado «el Sistema» o «Conocimiento Absoluto», algo tan grande y tan bien estructurado como para eliminar todo resto de nebulosidad. Esa insistencia en que podía existir un objeto acabado de conocimiento provocó las burlas justificadas, entre otros, de Kierkegaard, Marx y Dewey. Desde los tiempos de éstos nadie, con la posible excepción de Kojève, se ha tomado en serio la idea de que había algo llamado «Filosofía» que llegó a su cumplimiento con Hegel. Más bien hemos tratado a Hegel como una *reductio ad absurdum* de la idea de conocimiento absoluto y, consiguientemente, hemos abandonado el ideal platónico-hegeliano del sabio. Hemos terminado por contentarnos con decir lo que el propio Hegel dijo una vez y Marx y Dewey dijeron de modo ya plenamente consistente: que la filosofía es, a lo sumo, su propia época puesta en pensamiento.

Marx siguió adelante para llevar a efecto lo que Hegel hizo sólo de manera ocasional. Trató de poner su propia época en pensamiento calculando simplemente *cómo* podría mejorarse ésta en beneficio de futuras generaciones. Se tomó el historicismo y el protopragmatismo de Hegel más en serio de lo que logró hacerlo Hegel mismo, pues difuminó la distinción entre comprender el mundo y saber cómo cambiarlo. Su propuesta fue que éste podía cambiarse a mejor sustituyendo el capitalismo por el comunismo y la cultura burguesa por nuevas formas de vida cultural que surgirían de manera natural de la emancipación de la clase obrera. Esta propuesta marxista ha sido el principal legado de la obra de

Hegel a la imaginación social de los últimos dos siglos. El salto del espíritu del mundo a la clase trabajadora permitió rescatar del sistema hegeliano la propia esperanza hegeliana y su relato de la historia como expansión de la libertad.

Tal propuesta tiene que ser ahora abandonada. Los acontecimientos de 1989 han convencido a quienes aún intentaban atenerse al marxismo de que necesitamos una manera de poner nuestra época en pensamiento, y un plan para hacer el futuro mejor que el presente, que ya no haga referencia al capitalismo, al modo de vida burgués, la ideología burguesa y la clase trabajadora. Debemos abandonar la nebulosa marxista, igual que Marx y Dewey abandonaron la nebulosa hegeliana. No podemos seguir empleando el término «capitalismo» para referirnos a la vez a «una economía de mercado» y a «la fuente de todas las injusticias de nuestro tiempo». No podemos seguir tolerando la ambigüedad entre el capitalismo entendido como una forma de financiar la producción industrial y el capitalismo como el Gran Mal que da cuenta de casi toda la miseria humana actual. Ni podemos tampoco emplear la expresión «ideología burguesa» para referirnos simultáneamente a «creencias propias de sociedades que giran en torno a la economía de mercado» y a «todo lo que hay en nuestro lenguaje y hábitos de pensamiento que, de ser reemplazado, haría más fáciles de realizar la felicidad y la libertad humana». Ni tampoco la expresión «clase trabajadora» para referirnos a la vez a «aquéllos que en las economías de mercado reciben menos dinero y menos seguridad» y a «los individuos que encarnan la naturaleza auténtica del ser humano».

Dichas ambigüedades no parecerán ya tolerables si, como yo, se coincide con Jürgen Habermas sobre las lecciones de 1989. En su volumen de reflexiones sobre los acontecimientos de ese año, *Die nachholende Revolution*, escribe lo siguiente:

> ... los cambios revolucionarios que hoy están culminando ante nuestros ojos llevan consigo una lección inequívoca: las sociedades complejas no pueden reproducirse a sí mismas si no dejan intacta la lógica autorreguladora de una economía de mercado.[8]

El uso izquierdista de las expresiones «capitalismo», «ideología burguesa» y «clase trabajadora» presupone la afirmación implícita

8. Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution*, Francfort, Suhrkamp, 1990, págs. 196-197.

de que podemos construir algo *mejor* que una economía de mercado, que conocemos una opción alternativa viable para las sociedades complejas tecnológicamente orientadas. Pero, al menos de momento, no conocemos una tal opción. Cualquiera que sea el programa que la izquierda elabore para el siglo XXI, no va a incluir la nacionalización de los medios de producción o la abolición de la propiedad privada. Ni es probable tampoco que incluya la destecnificación del mundo, sencillamente porque nadie sabe cómo contrarrestar los efectos de las viejas y malas iniciativas tecnológico-burocráticas si no es desarrollando otras nuevas y mejores.

Coincido con Habermas cuando añade que «la izquierda no comunista no tiene por qué estar deprimida» y que no hay razón para abandonar la esperanza en «la emancipación del ser humano de su minoría de edad voluntaria (*selbstverschuldeter Unmündigkeit*) y de unas condiciones de existencia degradantes».[9] Pero no tengo una idea clara de qué mecanismos podrían hacer realidad esa esperanza. Por ejemplo, cuando Alan Ryan dice que «no es posible creer que debamos perder la esperanza en que una planificación amplia reduzca el gasto y disminuya en alguna medida las irracionalidades de la producción y la distribución», me gustaría muchísimo coincidir con él. Pero no estoy convencido. Ya no sé muy bien qué opciones les quedan abiertas a los planificadores económicos ni qué puede y qué no puede pasar a manos del Estado de forma segura. Detesto la complaciente satisfacción con que se han tomado el ocaso del marxismo los admiradores de Reagan y Thatcher, y me horroriza esa tendencia entre los intelectuales de los países centroeuropeos recién liberados a dar por sentado que el libre mercado resuelve todos los problemas sociales. Mas esas reacciones emocionales no alcanzan a proporcionarme una idea clara del modo en que el poder estatal *debería* relacionarse con las decisiones económicas. Creo que no soy el único en esta situación, y si aludo a mi propia perplejidad es sólo como ejemplo de lo que considero una confusión muy extendida entre los intelectuales de izquierda. No tenemos por qué estar deprimidos, pero también es verdad que no sabemos muy bien cómo ser útiles.

Puesto que «capitalismo» ya no puede funcionar como nombre de la fuente de la miseria humana, ni «clase trabajadora» como nombre de un poder redentor, necesitamos hallar nombres nuevos para esas cosas. Mas, a menos que un nuevo metarrelato venga finalmente a sustituir al marxista, de momento tendremos que ca-

9. Ibíd., pág. 203.

racterizar la fuente de la miseria humana con términos tan ateóricos y banales como «codicia», «egoísmo» y «odio». En cuanto al poder redentor, no vamos a tener nombre para él como no sea el de «buena suerte». Este modo de hablar con el vulgo nos hace difícil a los intelectuales seguir creyendo que nuestras especiales dotes nos habilitan para las posiciones de vanguardia en la lucha contra la injusticia. Pues no da la impresión de que sepamos nada en particular que no sepa también todo el mundo. Las grandes fantasías nebulosas de antaño se han ido, dejándonos sólo con aquéllas más pequeñas y concretas que solíamos considerar como síntomas de reformismo pequeñoburgués.

Esta sensación de que ya no podemos funcionar como una vanguardia es lo que a mi entender se esconde detrás de ese sentimiento tan extendido, incluso entre los izquierdistas que nada tienen que ver con Strauss y Kojève, de que Fukuyama ha dado con algo. Lo que ha detectado es la pérdida de «Historia» como un término que los intelectuales podamos seguir usando en nuestras autodescripciones para reafirmarnos en que tenemos una función social, en que lo que hacemos es relevante para la solidaridad humana. Al inventar «Historia» como nombre de un objeto que podía captarse conceptualmente, Hegel y Marx posibilitaron que pudiéramos conservar, tanto el romanticismo del relato cristiano sobre el logos hecho carne como el sentido cristiano de solidaridad contra la injusticia, incluso después de haber perdido la fe religiosa. Pero ahora no tenemos más remedio que lanzar un nuevo metarrelato que no mencione el capitalismo y aun así posea la misma fuerza dramática y la misma compulsión que el relato marxista, o bien abandonar la convicción de que los intelectuales estamos notablemente mejor capacitados que nuestros conciudadanos para poner en pensamiento nuestro tiempo. Ya que no tengo idea de cómo hacer lo primero, propongo que hagamos lo segundo.

Quiero ahora volver a la frase de Laclau sobre que Lenin y la revolución bolchevique han irradiado durante un largo tiempo «el imaginario colectivo de la izquierda internacional». Ningún movimiento político puede sobrevivir mucho tiempo sin ese tipo de irradiación de acontecimientos concretos y héroes individuales. Si Lenin y la revolución bolchevique no hubieran existido, si hubiéramos tenido que conformarnos meramente con la revisión de Marx del nebuloso relato de Hegel sobre el Logos Hecho Carne, nuestro imaginario colectivo hace mucho que habría dejado de brillar. De modo que ahora tenemos que preguntarnos: ¿qué acontecimientos

podrían reemplazar a la revolución bolchevique, y qué figura podría sustituir a Lenin, en la imaginación de la generación nacida en torno a 1980, de los estudiantes universitarios de izquierda del año 2000? ¿Qué podría irradiar el imaginario colectivo de los izquierdistas que dan por sentado que la propiedad estatal de los medios de producción ya no es una opción?

Una respuesta plausible a esta pregunta es: la sucesión de acontecimientos producidos en los últimos meses de 1989 en Checoslovaquia y la figura de Václav Havel. No tengo idea de qué camino va a tomar esa revolución, ni si el consenso moral y político que arrastró a Havel al poder durará. Pero creo que Havel tampoco. Una de las cosas más sorprendentes y refrescantes respecto a Havel es que él admite de buen grado no saberlo. Parece dispuesto a llegar hasta el final en la sustitución de la intuición teórica por la esperanza sin fundamentos. Como él mismo dice en las entrevistas recopiladas en *Disturbing the Peace*: «[L]a esperanza no es un pronóstico». A lo largo de estas entrevistas subraya su falta de interés en fuerzas subyacentes, tendencias históricas y grandes objetos susceptibles de captación conceptual. El siguiente pasaje relativo a los acontecimientos de 1967-1969 resulta característico:

> ¿Quién habría pensado —en un momento en que el régimen de Novotny se estaba descomponiendo debido a que la nación entera se comportaba como Svejks [Schweiks, como en la novela de Jaroslav Hasek]— que medio año después la misma sociedad iba a desplegar una auténtica conciencia cívica, y que un año más tarde esa sociedad hasta hacía poco apática, escéptica y desmoralizada se levantaría con tal coraje e inteligencia contra una potencia extranjera? ¿Y quién habría sospechado que, apenas transcurrido otro año, la misma sociedad volvería a caer, con la rapidez con que cambia el viento, en un estado de desmoralización mucho más profundo que al principio? Después de todas estas experiencias, hay que ser muy cauto antes de sacar ninguna conclusión sobre nuestra manera de ser o qué se puede esperar de nosotros.[10]

«Nosotros» significa aquí «nosotros los checos y eslovacos», pero lo que Havel está diciendo vale exactamente igual si lo interpretamos como «nosotros los seres humanos».[11]

10. Václav Havel, *Disturbing the Peace*, Nueva York, Knopf, 1990, pág. 109.

11. Esta renuncia de Havel a pronosticar se puede traer a un contexto norteamericano preguntando: «¿Quién habría adivinado que la misma clase media blanca que reconoció como justas las medidas de Truman contra la segregación en el ejército, el rechazo del Tribunal Supremo de la doctrina "separados-pero-iguales" y las

Lenin no habría estado de acuerdo con Havel en que «tenemos que ser muy cautos antes de sacar ninguna conclusión sobre nuestra manera de ser o qué se puede esperar de nosotros». Él pensaba que el socialismo científico nos proporcionaba las herramientas para hacer precisamente ese tipo de pronósticos y para demostrar su verdad. Lenin habría esperado de la teoría marxista, si no una predicción, sí al menos una retrodicción del cambiante comportamiento de checos y eslovacos en diversos momentos de la historia. Mas, con suerte, el final del leninismo nos va a liberar de la esperanza en cosas como el socialismo científico o cualquier otra fuente similar de pronósticos basados en teorías. Confío en que nos deje sólo con lo que Martin Jay denomina «socialistas *fin-de-siècle*». Éstos son los individuos para los que, en palabras de Jay, «bastante trabajo hay ya por hacer sin verse acuciado a cada instante por la necesidad de medir qué pequeños logros podemos oponer al intimidatorio modelo de un orden social normativamente totalizado y plenamente redimido».[12]

Havel es un pensador *fin-de-siècle* en el sentido de Jay, pero no un *socialista fin-de-siècle*. La revolución que él preside no ha tenido idea mejor que devolver las propiedades expropiadas y vender las fábricas nacionalizadas a cualquier empresario privado que quisiera comprarlas. Timothy Garton Ash informó que la elección presidencial entre Dubcek y Havel quedó clara en el momento en que la gente en Praga se descubrió a sí misma diciendo: «Dubcek es un gran hombre, por supuesto, pero es, bueno..., cómo diría, es un *comunista* al fin y al cabo». Una razón por la que nosotros, la izquierda internacional, vamos a tener que expurgar nuestro vocabulario de términos como «capitalismo», «cultura burguesa» (y, ay, incluso «socialismo»)[13] es que nuestros amigos de la Europa central y

marchas de Luther King por la libertad, esa clase media blanca que hizo de King un héroe en los libros de las escuelas, decidiría ahora que es más importante recortar los impuestos de las zonas urbanas acomodadas que proteger a los niños de los guetos construyendo centros de acogida seguros para ellos? ¿Quién puede saber si, a la vuelta de una década, esa misma clase media no se sentirá asqueada de su propia codicia y echará a los granujas que hicieron de alcahuetes a su egoísmo?».

12. Martin Jay, *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays*, Londres, Routledge, 1988, pág. 13 (trad. cast.: *Socialismo* fin de siècle *y otros ensayos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990). La línea que adopto en el presente ensayo debe mucho a la discusión de Jay sobre la «totalización» en este libro y en *Marxism and Totality*, Berkeley, University of California Press, 1984.

13. Hacia el final de su *Socialism in America* (San Diego, Calif., Harcourt Brace Jovanovich, 1985), Irving Howe escribe: «Supongamos que de hecho llegáramos a la conclusión de que la etiqueta de socialista crea más trastornos de los que resuel-

oriental nos mirarán incrédulos si seguimos empleándolos. Cuantos más sean los checos, polacos y húngaros con los que hablemos, más viejos hábitos vamos a tener que abandonar. Por ejemplo, tendremos que dejar de lamentar la Guerra Fría, de disculpar el estalinismo de personas como Sartre, y empezar a darnos cuenta de que a un checo la frase «el romanticismo del comunismo norteamericano» le suena tan extraña como a un judío «el romanticismo de la Liga Germano-Americana».*

Parte del porqué de que el próximo siglo se nos aparezca tan informe y como en blanco es que los intelectuales nos hemos ido acostumbrando a pensar en términos escatológicos y de historia mundial. Nos hemos vuelto impacientes hacia todo lo que sea más pequeño que eso, molestos con cualquier solución de parcheo y con cualquier medida provisional. Tan pronto como se nos ocurre algo para ayudar a los niños de los guetos en Estados Unidos, nos damos cuenta de que la idea no tiene efecto alguno en los niños de Uganda. Entonces nos sentimos culpables por no tener una teoría que abarque a los niños de todos los lugares. Apenas damos con una propuesta para reducir la contaminación en Los Ángeles, comprendemos que es irrelevante para Calcuta, y entonces nos avergonzamos de ser etnocéntricos. Parte de nuestra herencia de Hegel y Lenin es que nos sentimos culpables de no tener un proyecto planetario en el que subsumir nuestras esperanzas locales, de no tener una estrategia izquierdista *global*. Ésa es, creo, una de las razones de que los izquierdistas académicos norteamericanos le dediquemos ahora más tiempo a la filosofía posmoderna, y a lo que nos gusta considerar como estudios culturales «transgresores» y «subversivos», que a reflexionar sobre cómo se podría revitalizar el Partido demócrata o cómo volver a financiar programas de discriminación positiva.[14]

---

ve; tendríamos entonces que buscar un nuevo vocabulario, algo que no se alcanza por decreto. ¿Cuánto cambiaría en realidad si cambiaran nuestras palabras? Si, digamos, dejáramos de autodenominarnos socialistas y anunciáramos que de ahora en adelante se nos debe conocer como... ¿qué?, ¿"demócratas económicos", o "radicales democráticos"? La sustancia de nuestros problemas seguiría estando ahí, el peso de este siglo seguiría cargando sobre nuestros hombros. Seguiríamos considerando la sociedad capitalista como una sociedad injusta, seguiríamos hallando intolerables sus desigualdades, seguiría repeliéndonos su ética de codicia, y seguiríamos intentando esbozar las líneas de una sociedad mejor» (pág. 217).

* *German-American Bund*, una antigua organización pronazi de Estados Unidos. [*N. del t.*]

14. Mucho de lo que en las universidades norteamericanas pasa por el nombre de «estudios culturales» queda a mi entender bien retratado en las palabras que Kenneth Burke (del que hablaré después) utilizó para describir a Marinetti y el fu-

Últimamente hemos venido centrándonos en la política cultural intentando persuadirnos a nosotros mismos de que la política cultural y, en especial, la política académica son continuas con la política real. Hemos intentado creer que perturbar a los padres de nuestros alumnos contribuiría antes o después a perturbar las instituciones injustas. En la medida en que podamos creer eso, podremos sentir todavía que las dotes gracias a las cuales obtuvimos nuestros cómodos empleos en la universidad se están poniendo al servicio de la solidaridad humana. Podremos escapar, al menos durante un tiempo, a la sospecha de que las estamos empleando únicamente para nuestros placeres privados, en pro de proyectos privados de autocreación.

Pero presiento que tales maniobras no son más que una forma de posponer las preguntas que van a hacernos los estudiantes cuyo imaginario colectivo ha sido irradiado por Havel más que por Lenin. Preguntas sobre qué es exactamente lo que haríamos nosotros si súbitamente alcanzáramos un poder político *real*; qué clase de utopía intentaríamos crear y cómo lo haríamos. Espero que aprendamos a responder a ellas diciendo que por el momento no tenemos una idea clara de *qué* aspecto tendría un orden social redimido, que no podemos bosquejar el plano de la república cooperativa igualitaria cuyas torres divisamos en nuestros sueños. Con todo, *podemos* ofrecer una larga lista de leyes, tratados internacionales,

turismo: «A quien dijera, "Este mundo moderno está enfermo", él podía contestar: "¡Pero qué ejemplo tan *perfecto* de enfermedad!". Sus afinidades con los aspavientos de nuestra reciente escuela *"hard-boiled"* son manifiestas. También podríamos apuntar (¡irresistible idea!) el aspecto *sentimental* de ambos. El futurismo, visto así, podía proporcionar la más rudimentaria de las liberaciones. ¿Que las calles eran ruidosas? Podía responder invocando un acrítico culto al ruido. ¿Había tal vez pestilencia? Discutiría los "encantos" de la pestilencia. Activo *aparentemente*, era en esencia el más pasivo de los marcos, un elaborado método para sentirse *afirmativo* mediante la decisión de seguir la corriente.» Burke, *Attitudes Toward History*, reimp. Los Altos, Calif., Hermes, 1959, pág. 33. Esta descripción del futurismo y de la escuela «*hard-boiled*» [Denominación aplicada al subgénero de la novela negra norteamericana más violentamente naturalista, centrado en la figura del delincuente asocial antes que en la del detective o el policía, y caracterizada por el uso de un lenguaje particularmente descarnado; suele mencionarse a Dashiell Hammett como su fundador, y a James M. Cain o Jim Thompson como ejemplos clásicos. Hasta muy recientemente ha sido una escuela denostada por la crítica, como se aprecia en las palabras de Burke. *N. del t.*] me parece que se aplica bastante bien, por ejemplo, a la obra de Frederic Jameson *Postmodernism: Or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, N.C., Duke University Press, 1991 (trad. cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991).

rectificaciones de fronteras, decisiones judiciales y otras cosas similares que intentaríamos promulgar.

Para poder sentirnos satisfechos con dar esa respuesta es preciso que superemos antes el miedo a ser tachados de «reformadores burgueses», o de «pragmáticos oportunistas», o de «ingenieros sociales tecnócratas»; el miedo a convertirnos en simples «liberales» por oposición a «radicales».[15] Tendremos que superar la esperanza en un heredero de la teoría marxista, una teoría general de la opresión que proporcione un fulcro con el que derribar simultáneamente las injusticias raciales, económicas y de género. Tendremos que abandonar la idea de «ideología», ésa de la que Havel se burla cuando dice que una marca del buen comunista es que «suscribe una ideología y cree que quienquiera que no la suscriba debe por ello suscribir otra, pues no puede imaginar que alguien no suscriba ideología alguna».[16] Esto supondrá abandonar también la pretensión de que

15. Dos amigos que han criticado mi pretensión de ser fiel seguidor de John Dewey, Richard Bernstein y Thomas McCarthy, citan en mi contra el pasaje de *Liberalism and Social Action* (*The Later Works of John Dewey*, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1987, vol. 11, pág. 45 [trad. cast.: «Liberalismo y acción social», en John Dewey, *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996, págs. 47-118]) en el que Dewey dice: «El liberalismo se debe volver radical, entendiendo por "radical" el percibir la necesidad de un cambio exhaustivo en el diseño de las instituciones, así como la correspondiente actividad para hacer que esos cambios sucedan.... Las "reformas" que atienden, ora a este abuso ora a este otro, sin disponer de una meta social basada en un plan inclusivo, son algo por entero distinto al esfuerzo de re-formar, en el sentido literal, el esquema institucional de cosas [...] Si el radicalismo se define como la percepción de la necesidad de cambios radicales, entonces hoy todo liberalismo que no sea al mismo tiempo radicalismo resulta irrelevante y está sentenciado».

En mi interpretación, este pasaje presupone la afirmación de Dewey, formulada unas pocas páginas antes, de que «[e]l sistema que pasa por el nombre de capitalismo es una manifestación sistemática de deseos y propósitos edificados en una era en la que la amenaza de escasez era constante, y que ahora se ha transportado a unos tiempos cuya potencial abundancia crece sin cesar». Esta afirmación me parece equivocada, tanto por sugerir que sabemos cómo reemplazar el capitalismo por algo mejor, como por su referencia a una abundancia que crece sin cesar. Creo que Dewey se sintió tentado ocasionalmente de presumir, sobre todo en la década de 1930, que ya conocíamos una alternativa satisfactoria a la economía de mercado y la propiedad privada. Ojalá esa presunción hubiera sido cierta, pero me temo que no lo era. Después de 1989, veo menos razones todavía para pensar que la izquierda tenga algo remotamente parecido a «un plan inclusivo» para introducir «cambios exhaustivos en el diseño de las instituciones». Desearía fervientemente que lo tuviéramos, pero en tanto no pueda echarle un vistazo a ese plan, seguiré teniendo las descripciones que Bernstein y McCarthy dan de sí mismos como «radicales» por adorables ejercicios de nostalgia.

16. Havel, *Disturbing the Peace*, pág. 80.

la sofisticación filosófica o literaria es importante porque nos prepara para el papel crucial y socialmente indispensable que la historia nos tiene reservado: el de «críticos de las ideologías».

Finalmente, y para volver al tema con el que empecé, significará abandonar la historia como sustituto temporalizado de Dios o de la naturaleza, como gran objeto nebuloso alrededor del cual hacer ondear nuestras fantasías locales concretas. En lugar de ello, podríamos empezar a ver el registro del pasado como Kenneth Burke sugirió que lo hiciéramos: como una colección de anécdotas que nos ayudan a construir lo que él llamó «un marco cómico».[17] En lugar de buscar en la historia del mundo una tendencia que nos permita formular pronósticos, cabría hacerse eco de la observación de Burke de que «como verdaderamente se revela el futuro es averiguando qué canta la gente».[18] E incluso apostillar, con Havel, que si se toma un año cualquiera, lo más probable es que uno no sea capaz de adivinar qué canciones tendrá en los labios la gente a la vuelta de doce meses.

En su libro de 1936, *Attitudes Toward History*, dice Burke bajo el epígrafe «Oportunismo»:

> Cada situación de la historia es única, requiere su propia medida y calibración de los factores que habrán de considerarse como centrales a ella. Los «científicos» de la historia nos han llevado involuntariamente a comprender que la medida del «momento histórico correcto» es una cuestión de *gusto*.[19]

Y en otra sección, titulada «Correctivos cómicos», afirma:

> El marco cómico, al hacer de un hombre el estudioso de sí mismo, le permite «trascender» las ocasiones en que ha sido engañado o burlado, pues al punto puede poner tales contratiempos en la columna del

17. Burke, de modo característico, nunca llega a definir esta expresión. En *Attitudes Toward History* dice: «En este libro... hemos hablado mucho del "marco cómico". Hemos invocado bajo el nombre de "comedia" un modo de proceder que igualmente habríamos podido invocar bajo el de "humanismo". Seguramente elegimos "comedia" porque, por una u otra razón, la palabra nos "sonaba mejor". Y cuando el autor selecciona una palabra en vez de otra porque le "suena mejor", su elección está guiada por "resonancias" que pueden no aplicarse en absoluto a su auditorio» (pág. 237). Yo entiendo que el uso de «cómico» tiene en Burke resonancias de «penoso» más que de «divertido».

18. Ibíd., pág. 335.

19. Ibíd., pág. 308.

«haber» bajo el encabezamiento «experiencia»... En suma, el marco cómico debe permitirle a la gente ser observadora de sí misma mientras actúan.[20]

Burke dice preferir los marcos cómicos a los trágicos, aun cuando lo que denomina «exasperaciones contemporáneas» (y que yo interpreto como referidas a la década de 1930) «nos hagan preferir los nombres trágicos (a veces melodramáticos) de «el héroe» y «el villano» a los cómicos de «el ingenioso» y «el burlado».[21] A lo que está apuntando, tal como yo lo interpreto, es a que veamos la mesa de matanza de la historia con los ojos del prudente calculista de las consecuencias de futuras acciones y no con los del moralista. Debemos contemplar los horrores de nuestro siglo, no como indicios de algo profundo dentro de nosotros o como pistas sobre nuestro destino último, sino como lecciones instructivas.

Una aplicación de la propuesta de Burke a nuestras exasperaciones más recientes consistiría en considerar lo que Laclau llama «el ciclo de acontecimientos que se abrió con la Revolución rusa» como un período en el que los izquierdistas, a menudo con la mejor de las intenciones, fuimos engañados, burlados, embaucados por nosotros mismos, pese a todo lo cual adquirimos una gran cantidad de experiencias útiles. Con esta actitud, ya no podríamos felicitarnos por nuestro heroísmo, pero tampoco tendríamos que aceptar la visión Reagan-Thatcher de los izquierdistas como crueles villanos o como panolis estúpidos. Aceptar la sugerencia de Burke de que veamos la historia reciente dentro de un marco «cómico», más que épico o trágico, significaría sacar el mejor partido posible de la muerte de millones de personas, al considerar las circunstancias de esas muertes como algo instructivo con vistas a evitar otras en el futuro. Sería aprovechar nuestra familiaridad con los múltiples carniceros que han presidido las mesas de matanza de nuestra historia —individuos como Adriano y Atila, Napoleón y Stalin, Hitler y Mao— para evitar imitarles.

En el siguiente pasaje Burke desarrolla su sentido, más bien idiosincrásico y probablemente equívoco, del término «comedia» (el cual no tiene demasiado que ver con la risa):

> La comedia requiere el máximo de complejidad escénica. En la trama trágica el *deus ex machina* está siempre al acecho. [...] La comedia

20. Ibíd., pág. 171.
21. Ibíd., págs. 4-5.

versa sobre *el hombre en sociedad*, la tragedia sobre *el hombre cósmico*. [...] La comedia es esencialmente *humana*, y en épocas de relativa estabilidad da paso a la comedia de costumbres, a la dramatización de modismos y vicios menores. Pero no está confinada necesariamente al teatro. Lo mejor de Bentham, Marx y Veblen es alta comedia.[22]

Vista desde un ángulo burkeano, la filosofía de la historia al estilo de Hegel es un recurso para funcionar con el *mínimo* absoluto de complejidad escénica. Es una continuación de la metafísica por otros medios, un esfuerzo sostenido por poner a la humanidad en un contexto *cósmico* incluso después de haber descubierto que el cosmos era en buena medida irrelevante respecto de nuestras esperanzas. Es una forma de cortocircuitar la discusión política etiquetando como «progresista» o como «reaccionaria» cualquier nueva propuesta en el arte, la filosofía o la política. Los individuos a los que Burke llama «los "científicos" de la historia» sugerían que todo lo que uno tenía que hacer era introducir el elemento nuevo como valor de una variable dentro de un sistema de ecuaciones, calcular el resultado y averiguar así si la nueva propuesta aceleraría o retardaría el movimiento de ese gran objeto nebuloso del que su teoría nos había dado una sólida captación conceptual.

Si pudiéramos dejar de perseguir esta pseudociencia y de utilizar «Historia» como nombre de un gran objeto nebuloso que necesita de grandes teorías, podríamos leer a Bentham, Marx, Veblen —y, en nuestros días, a Foucault— como autores que nos ayudan a comprender cómo nos engañamos a nosotros mismos en el pasado, en lugar de decirnos qué se debe hacer en el futuro. Podríamos interpretar que nos muestran las dolorosas e inesperadas consecuencias del esfuerzo de nuestros predecesores por hacer lo correcto, en lugar de explicarnos lo inadecuado de sus conceptos respecto de ese gran objeto que ellos y nosotros intentamos captar. Leerlos de esta manera podría contribuir a que desistiéramos de buscarle un sucesor a «capitalismo» o a «ideología burguesa» como nombre del Gran Mal. Dejaríamos entonces de buscarle también un heredero a «clase trabajadora» —por ejemplo, «Diferencia», u «Otredad»— como nombre de la última encarnación del logos. Leer el registro histórico a la manera de Burke nos ayudaría a evitar lo que Stanley Fish llama «la esperanza de la teoría antifundamentalista»: la idea de que un materialismo y

22. Ibíd., pág. 42.

un sentido de la historicidad más radicales aún que los de Marx de algún modo proporcionará un objeto enteramente nuevo, aún más grande, todavía más nebuloso —un objeto llamado quizá «Lenguaje», o «Discurso»— en torno al que hacer ondear nuestras fantasías.[23]

La actitud de Burke hacia la historia, en suma, se me antoja como la que a Havel le complacería. Burke es para mí una suerte de anti-Marx, la contrapartida del anti-Lenin que es Havel. Porque él contempla la historia como una colección de cuentos admonitorios antes que como una narración dramática coherente. Si adoptamos la concepción de Burke de la historia nos haremos menos aficionados a la jerga apocalíptica de las «crisis» y los «finales», menos proclives a la escatología. Porque ya no imaginaremos más un gran logos encarnado llamado «Humanidad» cuyos avatares hay que interpretar como una lucha heroica, o bien como un declive trágico. En lugar de ello, en lo que habremos de pensar es en diversas y diferentes comunidades humanas pasadas, cada una de las cuales nos ha legado una o varias anécdotas que nos sirven de aviso. Puede que algunas de ellas les sean de utilidad a una o más de las diversas comunidades humanas actuales, en función de cuáles sean sus necesidades y sus opciones.

Pensar la historia de esta manera sería dejar de seleccionar personajes o momentos decisivos de la historia del mundo, acontecimientos que de algún modo encierren en sí y nos revelen el movimiento entero de la historia al desplegar todo el abanico de posibilidades que la Humanidad tiene abiertas. Sería aplicar a la crítica social lo que Burke dijo de la crítica literaria:

> Las obras varían en alcance y comprehensividad. El carácter de un hombre no es sino el humor pasajero de otro hombre. Todo lo que estamos sugiriendo es que, cuando uno saca el saldo, descontando cada categoría poética de acuerdo con su naturaleza, la suma parece

23. Frank Lentricchia, en su *Criticsm and Social Change* (Chicago, Ill., University of Chicago Press, 1983), contrapone a Burke con Paul de Man y critica el intento por parte de este último de hacer de «lenguaje» el nombre de un nuevo objeto del tipo que describo. Coincido en lo fundamental con lo que dice Lentricchia sobre el valor relativo de las obras de Burke y de Man, y algo parecido he defendido yo en mi «Desconstruction» (en el volumen 8 de *The Cambridge History of Literary Criticism*, Cambridge University Press, 1995). En particular, estoy de acuerdo con Lentricchia en que «una de las grandezas de Burke es que conoció tempranamente las verdades de De Man» (*Criticism...*, pág. 51), algo que confirman sus observaciones nietzscheanas sobre los conceptos como metáforas muertas en *Attitudes...*, págs. 12 y 229.

> aproximarse más a la comedia. Lo cual podría ser una manera indirecta de decir: sea lo que sea la poesía, lo mejor es que la crítica sea cómica.[24]

Hace algunos años, Havel y el resto de firmantes de la Carta 77 nos ofrecieron un ejemplo nuevo de poesía social, de la poesía de la esperanza social. Ese ejemplo deja claro que semejante esperanza puede existir, y puede a veces incluso cumplirse, sin el respaldo de una filosofía de la historia y sin situarla en el contexto de un relato épico o trágico cuyo héroe sería la humanidad. La idea de Burke de la crítica social —como comparación y contraste entre ese tipo de poemas sociales, comparación y contraste que alejan los intentos de ser cósmico y de tener gran alcance, y se contenta con tener corto alcance y ser prudente— es una idea que puede recomendarse a los estudiantes cuya imaginación ha sido irradiada por dicho ejemplo.

24. Burke, *Attitudes*..., pág. 107. Este pasaje entronca con la afirmación de Dewey de que no existe el mal radical. El mal, decía Dewey, es siempre un bien rechazado, el bien de alguna situación anterior. Intuyo que es preciso adoptar esta actitud deweyana hacia el mal si queremos arrojar la escalera del romanticismo aplicado a la historia del mundo. Mi opinión contrasta con la de Cornel West, quien considera la insistencia de Josiah Royce en la radicalidad del mal como esencial para lo que él llama «romanticismo de izquierdas».

III

EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA EN EL PROGRESO HUMANO

CAPÍTULO 12

LA CONTINGENCIA DE LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS: MICHAEL AYERS EN TORNO A LOCKE

En un interesante artículo titulado «History of Philosophy Today; and the Case of Sensible Qualities», Margaret Wilson se muestra de acuerdo con Jonathan Rée en hallar poco convincente «el argumento... en pro de la importancia categórica de la conciencia histórica en los filósofos».[1] Como Wilson, yo también coincido con Rée en que «bien podría ser que las verdaderas opiniones [de los grandes filósofos muertos] resultaran filosóficamente pobres en comparación con las imaginadas».[2] Asimismo estoy de acuerdo con ella en que ciertos juicios que Jonathan Bennett atribuye erróneamente a Locke proporcionan un magnífico ejemplo de lo que sostiene Rée.[3] Más en general, coincido con ambos en que, para hacer filosofía, muchas veces lo mejor es prestarle al contexto histórico sólo ese tipo formulario de atención que encontramos en lo que Richard Watson ha bautizado como «historias-sombra de la filosofía»: relatos dramáticos en torno a cómo llegaron a superarse los egregios errores del pasado.[4]

El tipo de filosofía al que mejor le va ese modo de proceder es el que yo llamo, rememorando a Kuhn, filosofía «normal». Creo que Watson tiene razón en que su práctica requiere por lo común la aceptación generalizada de una determinada «historia-sombra»

1. Margaret Wilson, «History of Philosophy Today; and the Case of Sensible Qualities», *Philosophy in Review*, número conmemorativo del centenario de *Philosophical Review*, 101, nº 1 (1992), pág. 207.

2. Citado en ibíd., pág. 201.

3. Ibíd., pág. 219.

4. «Shadow History in Philosophy», *Journal of the History of Philosophy*, nº 31, enero de 1993, págs. 95-109.

(como, por ejemplo, la ofrecida en el segundo libro de la *Metafísica* de Aristóteles, o en *Lenguaje, verdad y lógica* de Ayer). Como él mismo agrega, la pretensión de que dicha historia «saca a la luz lo más importante de la entraña lógica o conceptual de la historia» es un «supuesto autoconfirmatorio fuerte». El filósofo normal, ese que no alberga dudas de que muchos de los problemas hoy en discusión son problemas reales, utiliza alguna de estas historias-sombra para reafirmarse en que no necesita cuestionar los términos en los que dichos problemas vienen planteados. Ello le proporciona el mismo tipo de seguridad que a su colega el físico el relato de la historia de la investigación cosmológica como un triunfo-de-la-razón-sobre-el-prejuicio-y-la-superstición, el típico relato centrado en la lucha de Galileo contra la Inquisición. En las historias-sombra de la filosofía, el papel análogo al de Galileo —el de poner por vez primera a la disciplina en la senda segura por la que ahora conscientemente camina— lo desempeñan figuras como Locke, Kant, Frege y Nietzsche.

Pero, además de la filosofía normal, existe la filosofía revolucionaria: una filosofía que se alza ante la vigente como Galileo ante la tradición aristotélica. A menudo comienza como un reto a la historia-sombra dominante en ese momento y a su correspondiente supuesto autoconfirmatorio. La jugada revolucionaria típica en filosofía, como en ciencia, consiste en decir que todo o la mayor parte del trabajo llevado a cabo en una determinada área se ha basado en un error. Pero, mientras que los científicos revolucionarios normalmente afirman estar en situación de reemplazar la respuesta equivocada a una buena pregunta, los filósofos revolucionarios mantienen por lo común que el error de sus predecesores consistió más bien en formular una mala pregunta. Esta jugada terapéutica habitualmente requiere respaldo histórico.

Decir que, para los filósofos terapéuticos, la conciencia histórica es «categóricamente» importante sería ir demasiado lejos; Wittgenstein se las arregló estupendamente sin ella. Pero, en el caso de terapeutas filosóficos menos dotados, es importante que sean capaces de decir cosas como las que Habermas dice de Hegel, y Ryle y Toulmin de Descartes: en este punto de la historia, un gran pensador debería haber hecho esto y aquello, y no lo que de hecho hizo; si hubieran hecho lo que debían, los filósofos contemporáneos no seguirían aún formulando determinadas malas preguntas.

La diferencia entre malas respuestas y malas preguntas es, a no dudar, borrosa. Cualquier revolución científica se puede describir en términos de una mala pregunta, y no de una mala respuesta,

con tal de hacer la pregunta en cuestión lo suficientemente pequeña. Por ejemplo, se puede criticar a Aristóteles por contestar a una buena pregunta grande, «¿De qué está hecha la luna?», con la mala respuesta: «Está hecha del quinto elemento». O bien se le puede criticar por formular la mala pregunta más pequeña: «¿Por qué la luna no sigue ascendiendo en dirección opuesta a la tierra como todas las demás cosas ígneas?», pregunta que presupone la mala distinción entre movimiento natural y violento. De manera similar, se puede redescribir cualquier revolución filosófica en términos de una mala respuesta con tal de hacerla lo suficientemente grande. Así, se puede criticar a Kant por hacerse una mala pregunta pequeña, «¿Cómo son posibles las proposiciones sintéticas *a priori*?» —pregunta que presupone dos malas distinciones, así como la pretensión dudosa de que sabemos cómo detectar condiciones de posibilidad no causales, por contraposición a condiciones de actualidad causales—. Pero también se le puede criticar por dar una mala respuesta —«Sólo la realidad fenoménica»— a una buena pregunta grande: «¿Qué puedo conocer?».[5]

No obstante dicha borrosidad, los científicos pueden siempre expresar sus descubrimientos revolucionarios como respuestas mejores a alguna buena pregunta —siquiera sea una tan vasta como: «¿Cómo podemos curar a los enfermos?», o «¿Cómo podemos predecir los movimientos de los cuerpos celestes?»—, pregunta que todos sus predecesores y sucesores estarán de acuerdo en que merece respuesta. La persistencia de tales preguntas incontrovertibles nos da razón para decir que la ciencia hace progresos. La duda de que la filosofía los haga es inseparable de la duda de que exista una disciplina continua llamada «filosofía». La mecánica sigue siendo mecánica y la astronomía sigue siendo astronomía, incluso después de que Galileo y Copérnico desplazaran a Aristóteles y Ptolomeo. Esto es así porque los historiadores de la ciencia coinciden en utilizar términos como «mecánica» y «astronomía» en un sentido que emerge sólo retrospectivamente, tomando en cuenta nuestra actual noción de lo que significan. Pero semejante técnica retrospectiva resulta más controvertida entre los historiadores de la filosofía. Una de las cosas sobre las que éstos discuten es si, por ejemplo, la epistemología y la metafísica tienen una historia continua desde Aristóteles a Heidegger pasando por Locke.

5. En realidad, no creo que «¿Qué puedo conocer?» haya resultado ser una pregunta muy buena. Pero al menos es más atractiva y plausible que las que presuponen distinciones tales como la de analítico-sintético y *a priori-a posteriori*.

Quienes albergamos dudas sobre la continuidad de tales subdisciplinas filosóficas nos esforzamos más bien en discernir en ellas una sucesión de problemáticas de las denominadas «filosóficas» marcadamente discontinuas, cada una de las cuales habría sido creada por crisis culturales diferentes: tan diferentes que no tiene mucho sentido ver a Locke como sucesor de Aristóteles o como predecesor de Heidegger. En concreto, los filósofos terapéuticos como yo nos inclinamos a aceptar la metafilosofía que brinda Dewey en el primer capítulo de *La reconstrucción de la filosofía*, y en particular su conclusión de que:

> Cuando se reconozca que la filosofía, bajo el disfraz de una preocupación por la realidad última, ha venido ocupándose de los preciados valores incrustados en las tradiciones sociales, que ha nacido de un choque de fines dentro de la sociedad y de un conflicto entre instituciones heredadas y tendencias contemporáneas que les son incompatibles, se verá que la tarea de la filosofía futura consiste en clarificar las ideas de los hombres en relación con las batallas sociales y morales de su propio tiempo.[6]

Si uno comparte la idea que tiene Dewey de las bondades de la filosofía, preguntará primero si es que deben hacerse preguntas metafísicas y epistemológicas, antes de inquirir cuáles podrían ser las respuestas correctas a ellas. Así, cuando se encuentre con que Michael Ayers, en la introducción a su libro sobre Locke, dice que es «absurdo» pensar que «una orientación moral, política o religiosa particular motive una teoría del conocimiento o del ser»,[7] responderá: puede ser, pero seguro que no es absurdo tener esa motivación cuando de lo que se trata es de cuestionar el que necesitemos una teoría del conocimiento o una teoría del ser.

6. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, en *The Middle Works of John Dewey*, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1982, vol. 12, pág. 94 (trad. cast.: *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993).

7. Michael Ayers, *Locke*, Londres, Routledge, 1991, 1, pág. 8. Semejante afirmación se me antoja difícil de reconciliar con otra suya, la de que «[p]rácticamente todos los párrafos del *Ensayo* iban dirigidos a un mismo fin, el de forjar una explicación del conocimiento humano... que sirviera de arma contra el dogmatismo en materia de religión, de moral y en el estudio de la naturaleza» (Ayers, *Locke*, 2, pág. 1). Para conciliar ambos pasajes Ayers tendría que argüir que la llamada a combatir el dogmatismo era puramente epistémica, incontaminada de convicciones morales o políticas.

Dentro del marco de la religión cristiana, era absurdo (aunque no infrecuente) dejar que la identificación con una determinada facción política dentro de la curia romana dictara las opiniones de uno acerca de la Inmaculada Concepción. Pero uno bien puede tener motivos morales y políticos nada absurdos (como los de Tom Paine o los de Nietzsche) para cuestionar la necesidad de la religión cristiana. Dentro del marco de la epistemología, tiene sentido preguntar si todo el conocimiento se basa en los sentidos, pero cuando Dewey denunciaba a los grupos de interés que pretendían perpetuar lo que él llamaba «la industria de la epistemología», lo que estaba formulando era un argumento moral y político. Para él esa industria era lo que la filosofía escolástica para Descartes y Hobbes: algo que consumía recursos que, si bien estaban correctamente empleados en una etapa cultural anterior, debían ahora dedicarse a fines más provechosos.[8]

Una de las muchas cosas que a Wilson le disgustan de la compilación (que yo contribuí a dirigir) titulada *La filosofía en la historia* es que muchos de los colaboradores del volumen destacaban «un sentido de la "contingencia" de las preocupaciones filosóficas propias como ventaja derivada del hecho de poseer conciencia histórica». Esto a ella le parece «una idea harto sospechosa, dadas las actitudes fuertemente absolutistas de muchos de los más grandes filósofos».[9] Lo que Wilson llama «actitud absolutista» es, según yo lo entiendo, la convicción de que los problemas de que uno se ocupa resultan inescapables una vez que se empieza a reflexionar —donde «reflexión filosófica» denota la actividad de reconciliar entre sí esas intuiciones persistentes que sobreviven a los cambios en la circunstancia sociocultural—. Esa convicción la comparte Ayers, quien dice que la filosofía se diferencia de la ciencia en que en la primera «no cabe ese tipo de comprobación [es decir, la experimental], puesto que las explicaciones filosóficas son *a priori*». Ayers amplía este punto diciendo: «En epistemología y metafísica al final sólo tenemos nuestro juicio e "intuiciones" como guía para distinguir las buenas explicaciones de las malas».[10]

8. Los apologistas de la filosofía escolástica (como Étienne Gilson en su *El ser y los filósofos*) suelen ver lo que ahora denominamos «filosofía moderna temprana» como filosofía escolástica mala, confusa, de tercera categoría. De manera análoga, los apologistas del empirismo británico, como Michael Ayers, suelen ver la antiepistemología sólo como mala epistemología. Tanto para uno como para otro autor, lo que se difunde como revolución es simplemente degeneración.

9. Wilson, «History of Philosophy...», pág. 208, nota 38.

10. Ayers, *Locke*, 1, pág. 8.

El colaborador de *La filosofía en la historia* que más énfasis puso en la contingencia de los problemas filosóficos y en la historicidad de la filosofía fue Lorenz Krüger. Krüger criticaba «el supuesto de que la filosofía se caracteriza por un conjunto específico de tareas que permanecen constantes a lo largo de la historia».[11] Argumentaba a favor de lo que denominaba «la historicidad global» de la filosofía y de la ciencia: la tesis de que, en ambas áreas, «tanto el descubrimiento como la justificación de la teoría que se propone exige la teoría anterior, o más bien la cadena o red de teorías anteriores».[12] Tal historicidad le da a uno razones para dudar de que la historia de la filosofía se pueda escribir independientemente de la historia cultural, y para preguntarse si dicha historia puede (o debe) estar incontaminada de lo que Ayers denomina «una orientación moral, política o religiosa». Nos da razones para dudar de la utilidad de lo que Krüger llama «historia de problemas», la clase de historia que supone, por ejemplo, que existe un problema continuo sobre la naturaleza de las «cualidades sensibles».

Krüger piensa, y yo estoy de acuerdo, que la historia de problemas «a menudo es útil, y en ocasiones excelente, filosofía», pero «deja de afrontar una parte esencial de la tarea historiográfica porque sustituye el auténtico despliegue temporal por un presente espurio».[13] Este presente espurio surge al dar por sentada «la situación actual del problema» en la filosofía (o, más exactamente, la visión que uno tiene de esa situación).[14] Como dice Krüger: «El punto de vista de la historia de problemas no deja sitio, en virtud de su misma naturaleza, a una explicación filosófica del origen y el peso (relativo) de sus problemas».[15]

Me parece que este último punto queda bien ilustrado en el caso de lo que Thomas Reid llamó «la teoría de las ideas» y el cúmulo de problemas a que da lugar. Para historicistas globales como yo, que insistimos en la contingencia de los problemas filosóficos, Locke suministra un buen ejemplo de proliferación de malos problemas

11. Lorenz Krüger, «Why Do We Study the History of Philosophy?», en Richard Rorty, J.B. Schneewind y Quentin Skinner (comps.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, 1984, pág. 79 (trad. cast.: «¿Por qué estudiamos la historia de la filosofía?», en *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, págs. 99-126).

12. Ibíd, pág. 93.

13. Ibíd., pág. 81.

14. Ibíd., pág. 85.

15. Ibíd., pág. 82.

engendrados por una mala terminología y por una serie de supuestos que dan por sentado lo que hay que explicar. De ahí que las averiguaciones de Reid, T. H. Green y Wilfrid Sellars en torno a dónde residió el error de Locke se nos aparezcan a nosotros exactamente como la clase de trabajo que hay que hacer con este autor, a saber: remontar el origen de los problemas que discute a determinados supuestos para los que hoy estamos en condiciones de ofrecer alternativas plausibles.[16]

Mas aquellos filósofos que se inclinan a suponer que la filosofía normal de nuestros días se ocupa de problemas reales y significativos son más dados a pensar en los escritos de Locke como (y cito a Ayers): «Un depósito inapreciable de verdades imperecederas para aquellos que tengan la capacidad de simpatía, el buen juicio y la paciencia suficientes para distinguirlas y hacer uso de ellas».[17] El enfoque de Ayers ejemplifica la asunción de que, en palabras de Krüger: «Los problemas y las posibles aproximaciones a su solución son ellos mismos ahistóricos».[18] Descansa, por citar a Krüger otra vez, «en una valoración de la situación actual del problema»,[19] una valoración positiva de problemas como «la naturaleza del color» y «el problema mente-cuerpo».

Ayers sugiere que la «diferencia crucial» entre filosofía y ciencia queda ilustrada en el hecho de que:

> La explicación aristotélica de los nombres de clases naturales, imbricada como estaba con una concepción insostenible de la relación entre especie e individuo, puede no obstante influir en las ideas de un filósofo actual sobre las mismas cuestiones; mientras que los razonamientos astrológicos de John Dee carecen de todo interés para Roger Penrose.[20]

Ayers dice que en la filosofía, pero es de presumir que no en la ciencia, «dentro de lo que ahora nos es ajeno o incluso absurdo puede haber algo que valga todavía como una intuición o una verdad».[21]

16. Las aproximadamente seiscientas páginas de Ayers sobre Locke no contienen (si hacemos caso del no del todo fiable índice del libro) ninguna referencia a Green o Sellars y sólo cuatro (más bien incidentales) a Reid. Ayers encuentra estas previas aproximaciones terapéuticas a Locke tan escasamente interesantes como la de Jonathan Bennett.

17. Ayers, *Locke*, 1, pág. 9.

18. Krüger, «Why Do We Study...?», pág. 84.

19. Ibíd., pág. 85.

20. Ayers, *Locke*, 1, pág. 6.

21. Ibíd., pág. 7.

Yo tiendo a pensar que esto ocurre ocasionalmente en la ciencia también —que un Penrose puede de vez en cuando tener una buena idea leyendo a un Paracelso—, pero dejaré esto de lado. Prefiero centrarme en la pregunta: ¿es la historia de la filosofía un modo eficaz de obtener tales intuiciones, o bien uno puede alcanzarlas igualmente sin necesidad de retroceder al pasado?

La respuesta del propio Ayers a esta pregunta está clara. Él dice que extraer verdades de un filósofo como Locke es como «identificar la verdad en una caricatura muy engañosa, infiel en todos sus puntos: una verdad, conviene subrayarlo, de la que previamente podríamos no ser conscientes».[22] El problema que encuentro en esta respuesta es que uno sólo podría ver la verdad de una caricatura a condición de que *fuera* previamente consciente de ella. Las caricaturas de políticos aún desconocidos no dan resultado. Uno no sabrá qué buscar si no ha visto nunca el original del que la caricatura es distorsión.[23] De modo que mis dudas sobre este punto están en sintonía con la observación de Krüger de que, para el historiador de problemas, «las razones para realizar un trabajo histórico no pasan de ser *ad hoc* y meramente pragmáticas».[24] El libro de Ayers sobre Locke me parece «meramente pragmático» en el sentido de que utiliza a Locke como excusa para protestar contra todas las corrientes holistas, contextualistas y wittgensteinianas de la filosofía contemporánea, y en particular contra la idea de que «es el lenguaje el que impone la forma o articulación tanto a la experiencia como a la realidad».[25] Los dos volúmenes de Ayers constituyen una crítica sostenida de lo que él denomina «idealismo lingüístico» o «conceptualismo lingüístico».[26]

22. Ibíd.

23. Considérense los apuros de un historiador de la cartografía que intentara trabajar prescindiendo de todo conocimiento de los mapas actuales y que quisiera combatir la idea de que quizás haga falta reescribir la historia de la cartografía en cada generación con el fin de ponerla de acuerdo con los nuevos conocimientos geográficos.

24. Krüger, «Whay Do We Study...?», pág. 84.

25. Ayers, *Locke*, 1, pág. 76.

26. Ibíd., pág. 77. Ayers dice que su deseo es a la vez «recuperar el significado y la importancia original del argumento filosófico principal del... [*Ensayo* de Locke], leyéndolo en el contexto de algunas de las ideas disponibles o más habituales en los días en que fue escrito», y evaluar «la teoría... que emerge de esa empresa interpretativa... por comparación con las teorías rivales anteriores y contemporáneas y con... teorías hoy en circulación» (ibíd., 2, pág. 1). De hecho, Ayers consagra en torno al noventa por ciento del espacio y la energía a la última de estas metas. Comparado, por ejemplo, con el trabajo de James Tully sobre la filosofía política de Locke, el libro de Ayers presta una atención muy escasa a los contemporáneos del filósofo.

Nada hay de malo en este uso pragmático del comentario de Locke para combatir a Sellars, Wittgenstein y otros, como tampoco lo había en el uso similar que Green y Sellars hicieron de él para combatir, respectivamente, a Alexander Bain y A. J. Ayer. Pero si uno utiliza a Locke de esta manera no debería mostrarse despreciativo, como hace Ayers, ante la idea de que quizá sea «necesario que cada generación reescriba la historia de la filosofía de acuerdo con sus propias luces filosóficas». Ayers condena esa sugerencia en nombre del «deber, en éste como en cualquier otro empeño historiográfico, de intentar saltar las barreras que levanta el contexto inmediato de nuestro propio pensamiento y reconstruir y juzgar el pasado tal como fue».[27]

La idea de que tenemos un tal deber, y de que el propio Ayers logre ser fiel a él de un modo en que no lo son los «idealistas lingüísticos» como Sellars, prejuzga todo el asunto en contra de quienes razonan (como hacíamos los compiladores de *La filosofía en la historia* en nuestra introducción al libro) que uno no puede saltar esas barreras más de lo que puede salir de su propia piel. Desde esta perspectiva contextualista, el historiador de la filosofía *tiene* que hacer uso de su sentido de qué problemas filosóficos contemporáneos son reales y cuáles pseudoproblemas, exactamente de la misma forma que el historiador de la ciencia tiene que hacer uso de su sentido de qué preguntas de Aristóteles o de Paracelso eran buenas y cuáles malas. Sellars acude a su personal intuición de estas cosas, Ayers a la suya. Los dos permanecen igualmente fieles a su deber, ambos son historiadores pragmáticos.

No me parece una casualidad el que los historiadores contemporáneos de la filosofía que más dudas tienen respecto de la historicidad de la filosofía —respecto del carácter contingente y transitorio de los problemas filosóficos— sean también quienes, en su papel más de filósofos que de historiadores, mayor énfasis pongan en la necesidad de reconocer la existencia de lo inefable. Piénsese, por ejemplo, en el ensayo de Robert Adams, «Flavors, Colors and God», que sostiene que sólo la existencia de Dios puede explicar la correlación entre *qualia* y procesos cerebrales.

La argumentación de Adams gira en torno a la inanalizabilidad de los *qualia* y la consiguiente imposibilidad de integrarlos dentro de una explicación corpuscular y atea de la disposición general de las cosas. En contra de autores como Sellars, David Armstrong,

27. Ayers, *Locke*, 1, pág. 2.

Donald Davidson, Daniel Dennett y yo mismo —autores dispuestos, como él dice, a «negar lo que yo tomo por hechos obvios acerca de *qualia* fenoménicos»—, sostiene Adams que «el eliminacionismo o reduccionismo» en torno a los *qualia* fenoménicos «se puede refutar viendo el rojo y el amarillo o saboreando la cebolla».[28] Esta forma de refutación es un ejemplo de lo que estoy llamando una apelación a lo inefable. Consiste en apelar a un tipo de conocimiento que no puede transformarse en dudoso mediante un proceso de redescripción. Pues no se trata de un conocimiento por descripción, sino de un conocimiento directo [*knowledge by acquaintance*]. Sólo si de hecho poseemos ese tipo de conocimiento resultará plausible afirmar que los materiales de la filosofía vienen suministrados por intuiciones que no son ellas mismas el producto de decisiones descriptivas históricamente condicionadas.

Sospecho que únicamente aquellos filósofos dispuestos a apelar de esta forma a lo inefable se opondrán con uñas y dientes a los argumentos contextualistas de Krüger en pro de la historicidad global de la filosofía. A quienes realizan esa apelación, los dos lemas gadamerianos que Krüger cita con aprobación —«El ser que puede ser comprendido es lenguaje» y «En último término, toda comprensión es comprensión de uno mismo»—[29] les repelen por igual. El primer lema se refuta saboreando la cebolla. El segundo, contrastando las tendencias solipsistas y nihilistas del «idealismo lingüístico» con esa apertura a la otredad tan apreciada por los filósofos para quienes resulta importante acotar las áreas de investigación en las que se da lo que ellos llaman «una materia objetiva» [*a fact of the matter*], áreas en donde resultaría intelectualmente irresponsable no ser un «realista» filosófico. Los filósofos que creen importantes los debates sobre realismo *versus* antirrealismo sostienen por lo general que las opiniones comunes a Gadamer y Davidson carecen de lo que Thomas Nagel denomina «robustez».[30] Se resumen en una negativa a reconocer la finitud humana. Mas para sus oponentes,

28. Robert Merrihew Adams, «Flavors, Colors and God», en *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, págs. 243-262.

29. Véase Krüger, «Why Do We Study...?», pág. 90.

30. Para las coincidencias entre Gadamer y Davidson, véase Bjorn T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford, Blackwell, 1989, capítulo 10. Véase también J.E. Malpas, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*, Cambridge University Press, 1992, págs. 96-99, 176-177 y 260-277. Sobre las opiniones de Nagel en torno a la insuficiente robustez de verificacionistas y pragmatistas, véase

como Krüger o yo mismo, la apelación a este o aquel ejemplo de inefabilidad no es sino la forma última de una apelación a la *parousia*, al tipo de presencia no relacional y no contextual por la que, al decir de Heidegger, Gadamer y Derrida, la metafísica occidental siempre ha suspirado. De modo que los antimetafísicos intentamos darle la vuelta a la acusación de que nos negamos a reconocer la finitud humana para usarla contra tales apelaciones. Argüimos entonces que el reconocimiento de nuestra finitud exige lo que Sellars denomina el «nominalismo psicológico», la doctrina de que «toda conciencia es un asunto lingüístico» y, por consiguiente, está, como el lenguaje, en almoneda sociocultural.

Los nominalistas psicológicos somos aquellos a los que Ayers describe como idealistas lingüísticos. Para intentar quitarle el aguijón a este último epíteto, decimos, con Davidson, que «resulta fútil rechazar o aceptar el lema de que lo real y lo verdadero son "independientes de nuestras creencias"».[31] Por consiguiente, nos hemos propuesto arrojar el tópico de realismo *versus* idealismo a la escombrera de la historia (una maniobra que nuestros oponentes ahistoricistas prefieren describir como barrerlo debajo de la alfombra). Respaldamos nuestra negativa a dejarnos impresionar por el sabor de la cebolla interpretando la afirmación gadameriana de que «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» de un modo sellarsiano: redescribiendo el conocimiento directo como la capacidad de producir respuestas lingüísticas no inferenciales a los rasgos de lo que desfila ante nosotros (incluidos los estados de nuestro cerebro), y afirmando en consecuencia que (en palabras de Ayers) «no existe un "material crudo de sensaciones"».[32]

---

la introducción a su *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986 (trad. cast.: *Una visión de ningún lugar*, México, FCE, 1997). Para una réplica a Nagel, véase mi «Daniel Dennett en torno a la intrinsicidad», en este volumen.

31. Donald Davidson, «The Structure and Content of Truth», *Journal of Philosophy*, nº 87 junio de 1990, pág. 305.

32. Véase Ayers, *Locke*, 1, pág. 174. Ayers cita aquí un pasaje de mi *Philosophy and he Mirror of Nature* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1980) (trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983) que resume uno de los argumentos de Sellars en *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997) (trad. cast.: «El empirismo y la filosofía de lo mental», Madrid, Tecnos, 1971, págs. 139-209). Ayers dice generosamente que yo consigo «explicar la posición con una crudeza impresionante» y observa acertadamente que los sellarsianos como yo intentamos «explicar la creencia perceptiva en términos puramente causales». Ayers estaría de acuerdo con

Confío en que este ejemplo sobre las diferencias entre Krüger y yo por un lado, y Ayers y Adams por otro, baste para mostrar que no es posible separar las opiniones metafilosóficas sobre la naturaleza y función de la filosofía, y sobre la relevancia de la historia de la filosofía para la filosofía, de opiniones filosóficas «sustantivas» en torno, por ejemplo, al conocimiento directo. Lo mejor es ser lo más explícito posible respecto del modo en que esos dos géneros de opiniones interactúan.

A modo de sugerencia a propósito de esa interacción, considérense las diez tesis siguientes. Aun cuando es probable que uno no encuentre una relación estricta de implicación entre cualquiera de ellas y las demás, no sorprende descubrir que las mismas personas tienden a coincidir en todas ellas:

1. Existe un debate real en torno a si hay o no materia objetiva respecto de determinados tópicos (por ejemplo, la realidad física, los valores morales). Las cuestiones de «realismo» y «antirrealismo» deben tomarse en serio. Davidson se equivoca al intentar disolver esos debates diciendo que el lema de que lo real es «independiente de nuestras creencias», y la idea a él asociada de la posible correspondencia de las creencias con lo real, resultan «carentes de contenido».
2. Michael Dummett tiene razón al pensar que, en los episodios cruciales de la historia de la filosofía, lo que se da es una lucha entre posiciones realistas y antirrealistas.
3. Wilson tiene razón al dudar de la contingencia de los problemas filosóficos.
4. Ayers tiene razón cuando dice que se debe tener buen cuidado de no permitir que las opiniones morales o políticas de uno influyan sobre sus opiniones metafísicas y epistemológicas.

---

las objeciones que Roderick Chisholm le planteó a Sellars (en la correspondencia Sellars-Chisholm, publicada en los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1958, vol. 1). Afirma que es un punto a favor de Locke el que «resulte una paradoja palmaria el desgajar la conciencia de nuestra explicación del habla significativa en su conjunto» (*Locke*, 1, pág. 70). Para sellarsianos y davidsonianos, naturalmente, esta paradoja no es peor que la de desgajar la voluntad divina de nuestra explicación de la obligación moral, o el movimiento natural de nuestra explicación de los movimientos de los cuerpos celestes. Confiamos en que las paradojas palmarias en que incurrimos les vayan pareciendo cada vez más inofensivas a las sucesivas generaciones futuras, como en efecto ha sucedido con estas últimas.

5. El problema de «la naturaleza de los colores», y por ende el problema mente-cuerpo, no se pueden disolver; los intentos de disolverlos representan casos de lo que Nagel considera una rebelión infantil contra «el impulso filosófico mismo»: un impulso inseparable de «la ambición de trascendencia» y de la convicción de que, como dice el propio Nagel, «el contenido de algunos pensamientos trasciende toda forma que puedan tomar en la mente humana».[33]
6. El escepticismo del tipo ejemplificado por las *Meditaciones* de Descartes es un problema ahistórico y permanente, y no creado en un momento histórico concreto por una teoría dudosa. Lo que mantiene cautivos a Descartes y Barry Stroud no es una imagen opcional, sino un problema incorporado para siempre a la situación humana.
7. Sellars y Davidson se equivocan al pensar que los sentidos desempeñan un papel meramente causal en la génesis de las creencias, en lugar de constituir cuasiinformantes dotados de intencionalidad intrínseca. Hay mucho que decir a favor del intento de John McDowell de revalidar el empirismo.
8. La autoidentidad de un objeto no es relativa a las descripciones alternativas del mismo, sino una cuestión de rasgos intrínsecos, no relacionales, de ese objeto. Algunos términos designan rígidamente.
9. El reconocimiento de la inefabilidad es fruto, *pace* Peirce, de una encomiable humildad intelectual, y no del intento de bloquear la senda de la investigación.
10. El *Ensayo* de Locke es una gran obra filosófica en la que hay que bucear en busca de verdades aún sin articular, y no el monumento que marca el punto a partir del cual tomamos un desvío que conducía a un barrizal. Locke se parece más a Isaac Newton que a John Dee.[34]

33. Nagel, *The View from Nowhere*, pág. 102.

34. Ayers opina que «la obra maestra de Locke, errática, informal, repetitiva, retórica, se merece el sitial que en un tiempo todos le concedieron junto a los *Principia Mathematica* de Newton como la culminación del proceso por el cual la "nueva filosofía" vino a reemplazar a la vieja» (*Locke*, 1, pág. 13). Para mí lo que se merece el libro de Locke es una buena parte de la culpa por haber mantenido viva la idea de una disciplina cuasicientífica separada llamada «filosofía» en un momento en el que esa disciplina podría haber sido sustituida por una concepción historicista de la filosofía, la concepción sugerida en el pasaje metafilosófico de Dewey que cité antes.

La lista podría extenderse indefinidamente, y no reclamo ningún mérito por ella. Ni siquiera pretendo que incluya las cuestiones más básicas dentro del área. Pues los historicistas globales no podemos encontrarle mucha utilidad a la noción de «cuestión básica». Esto es así porque estamos tratando de escapar a la idea (común a los *Analíticos* de Aristóteles y a las *Reglas* de Descartes) de un «orden natural de las razones», la idea de que pensar claramente consiste en localizar las presuposiciones de aquello que decimos. Nosotros insistimos en que el proceso de retejer nuestra red de creencias y deseos es demasiado complejo e impredecible para interpretarlo en términos de un tal orden. Dicho proceso se asemeja más a la reestructuración de una red neuronal mediante procesamientos en paralelo que a encontrar el camino de vuelta ascendiendo por las ramas de un diagrama perfectamente ordenado.

De manera que algunas personas estarán mucho más seguras de la verdad de la tesis 10, o su contraria, que de la tesis 1, o su contraria. Otros se adherirán fervientemente a 5, a la vez que permanecen relativamente indiferentes, digamos, a 4 o a 8. La justificación de una posición filosófica, como la de una decisión política, varía en función del auditorio al que se dirija. Nunca vamos a encontrar un argumento definitivo, e igual de eficaz con todos los auditorios, para defender o atacar cualquiera de las diez tesis de la lista, un argumento puramente «lógico» y en nada «retórico». En particular, todo intento de hacer eso que Wilson llama «presentar la entraña lógica o conceptual de la historia» será un intento de explicarle a un auditorio concreto —unido por un consenso en torno a cuáles son hoy las cuestiones filosóficas «sustantivas»— qué está vivo y qué está muerto en un determinado texto, o figura, o período histórico. Volviendo a la metáfora de Ayers, nuestra idea de cuál sea la verdad oculta en la caricatura, por oposición a lo que es *mera* caricatura, será una función de nuestras propias convicciones «sustantivas».[35]

35. Esta relatividad al auditorio puede tentarnos a decir, como Watson (en «Shadow History...») entiende que yo he dicho, que no existe tal cosa como interpretar correctamente a Locke, que no hay investigación «puramente histórica» que realizar con provecho. Yo no diría eso, ya que suena como la negación de que existan preguntas que puedan ser interpretadas unívocamente por todos los lectores de Locke interesados. Creo que esas preguntas existen; por ejemplo, la que plantea John Yolton y discute Ayers en *Locke*, 1, caps. 6-7: ¿estaba Reid en lo cierto al atribuirle a Locke una teoría representacionista de la percepción?

Permítaseme ahora volver a la cuestión de lo que Ayers llama mi «idealismo lingüístico». Los nominalistas psicológicos pensamos que, para que sea posible apelar plausiblemente al sabor de la cebolla, ha hecho falta antes una buena dosis de lo que Wittgenstein denominó «puesta en escena en el lenguaje». Consideramos que la idea del teatro cartesiano y la idea de «conciencia» son parte de esa puesta en escena. Desde nuestra perspectiva, antes de que empezáramos a hablar de «conciencia» nadie era consciente de ser consciente, del mismo modo que nadie tenía presente en sus sentidos la rojez o los colibríes (por oposición a interactuar con sus correspondientes cuerpos) antes de que empezáramos a hablar de colores y pájaros. Mientras que Adams y Nagel ven la conciencia y las cualidades sensibles como datos, los historicistas globales las vemos como dudosas invenciones del siglo XVII.

Asimismo, vemos las esencias —la naturaleza inteligible de las clases naturales de sustancias— como dudosas invenciones del siglo IV a.C. De forma que, para nosotros, el «realismo científico» que comparten los primeros filósofos modernos y los contemporáneos no es sino un intento torpe y baldío de reconciliar el esencialismo aristotélico con una visión del mundo —el materialismo atomista— que Aristóteles juzgaba, con razón, destructivo para aquél. Nos habría gustado que los primeros filósofos modernos hubieran valorado las posibilidades que ofrecía el antiesencialismo y el nominalismo de Hobbes. De haberlo hecho, quizá habrían descartado las distinciones de apariencia-realidad y accidente-esencia. Así, ya no habrían tenido necesidad de inventar la noción de «idea», abriendo con ello la vía al barrizal kantiano.

El siglo XVII podría haberle cortado el paso a Kant si hubiera hecho lo que Dewey hizo después: aprovechar la brecha cada vez más ancha entre el sentido común influido por Aristóteles y la nueva ciencia para señalar que podemos reemplazar la noción de «llegar a la esencia real de las cosas» por la de «describir las cosas de un modo útil para un determinado propósito».[36] En lugar de

---

Nunca he dado una réplica satisfactoria a la extensa y poderosa crítica que Yolton hace de mi propia coincidencia con Reid, pero sigo sin poder estar de acuerdo con su lectura de la doctrina de las ideas de Locke como «actos». Para una discusión reciente de las cuestiones que Yolton suscita, y que toma mi partido en el debate, véase Peter J. Dlugos, «Yolton and Rorty on the Veil of Ideas in Locke», *History of Philosophy Quarterly*, nº 13, julio de 1996, págs. 317-329.

36. Ayers menciona, para condenarlos, a algunos comentaristas que han interpretado el intento de Locke de establecer «la verdad que ahora nos parece axiomática a la mayoría de nosotros, que las explicaciones fundamentales de la ciencia no

ello, la mayoría de los pensadores de aquel siglo se atuvo a la idea aristotélica de que algunas descripciones realmente llegan al modo de ser de las cosas en sí mismas y otras no, y así quedaron atrapados por la idea de que el vocabulario de la ciencia física selecciona la «realidad» por oposición a la «apariencia». Esto, a su vez, les lastró con una mala pregunta: «¿Qué *son* entonces las apariencias?», y con una mala respuesta para ella: «Son ideas que no corresponden a las esencias reales de las cosas». Entonces quisieron saber más acerca de esas «ideas» —unas entidades que ahora habían empezado a parecer inescapables— y finalmente llegaron a convencerse de que había serios problemas, por ejemplo, con «la naturaleza del color» y con la relación entre la mente y el cuerpo (pues para entonces los colores se habían convertido en cosas que existen «sólo en la mente»). Este camino llevaba directamente al barrizal que ya conocemos.

Desde mi punto de vista nominalista psicológico e historicista global, el libro de Ayers es un hallazgo precioso. Pues Ayers nos muestra en todo su horror lo que les sucede a los que se toman los problemas de Locke completamente en serio. Nos muestra qué es lo que debe uno creer si lo que quiere es resolver, más que disolver, esos problemas. Ayers nos proporciona excelentes razones para pensar que la preocupación de Locke por el escepticismo y el fundamentalismo no se puede separar de su realismo científico, y que éstos, junto con el problema de la naturaleza del color y el de la re-

pueden partir de naturalezas y esencias de los objetos físicos complejos lo bastante grandes como para ser percibidas» (Ayers, *Locke*, 2, pág. 25) en términos de nociones aristotélicas como «sustancia» y «esencia», como «una herencia acrítica, un indicio de la incapacidad para sacudirse los grilletes conceptuales forjados por la propia filosofía a la que se ataca» (pág. 16).

Yo creo que los comentaristas a los que Ayers critica dan justo en el blanco. Dewey tenía razón al afirmar que la filosofía todavía no ha llegado a aceptar la sustitución del marco sustancia-naturaleza para sus explicaciones fundamentales por un marco ley-acontecimiento. En particular, acertaba cuando decía: «Es sólo cuando uno retiene la metafísica y la teoría del conocimiento viejas cuando cree que la ciencia nos informa de que la naturaleza en su auténtica realidad no es más que una interacción de masas en movimiento, sin sonido ni color ni cualquier otra cualidad de disfrute y de uso», *The Quest for Certainty*, en *The Later Works of John Dewey*, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1984, vol. 4, pág. 84 (trad. cast.: *La busca de la certeza*, México, FCE, 1952). Creo que Ayers y yo estaríamos de acuerdo en que la distinción entre cualidades primarias y secundarias, y el subsiguiente «problema de la naturaleza del color», no se le habría ocurrido a nadie que no estuviera al tanto de la distinción esencia-accidente. Lo que nos diferencia es que Ayers cree que esa distinción es buena, natural, de sentido común, y yo la juzgo artificial y sin ningún provecho.

lación mente-cuerpo, van en un único paquete en el que también se incluye el más acendrado esencialismo aristotélico. Porque Ayers está preocupado por revivir «una forma de realismo que ha estado fuera de moda durante siglos», un realismo que se niega a ver «como sujeto a cambio en principio el sistema de categorías o esquema conceptual que empleamos».[37] Él cree que, tanto para una adecuada valoración de Locke como para la prosecución de la verdad filosófica, resulta esencial el reconocer que «la conciencia es la fuente del significado, el intermediario entre el lenguaje y la realidad».[38] En su opinión, cualquier instancia de experiencia consciente, incluida la experiencia sensorial prelingüística, posee intencionalidad intrínseca. Cree que nadie dudaría de esto a no ser que haya sido corrompido por los idealistas lingüísticos: individuos como Wittgenstein, Quine y Davidson.

El *Locke* de Ayers y mi *La filosofía y el espejo de la naturaleza* son un negativo perfecto el uno del otro. Ofertamos, por decirlo así, lotes iguales y opuestos. Mientras que yo repudio la analogía entre conocer y ver y la proliferación de metáforas visuales entre los epistemólogos como una desgracia histórica, Ayers dice que «la teoría lingüística [del conocimiento *a priori*] no le hace justicia a la analogía natural e inevitable con la visión».[39] Mientras que yo considero el giro lingüístico de la filosofía como algo que nos aleja de la epistemología y la metafísica, Ayers lo juzga una mala epistemología doblada de una metafísica degenerada. En *todas* las cuestiones abordadas de la tesis 1 a la 10, Ayers y yo mantenemos opiniones diametralmente opuestas. De modo que el lector interesado en hallar una conexión entre tesis tan disparejas, si mira alternativamente el cuadro que uno y otro presentamos, se hará una idea bastante aproximada de la disyuntiva ante la que antes o después tendrá que optar.

Le doy toda la razón a Ayers cuando afirma que los idealistas lingüísticos mezclamos distinciones reales y distinciones de razón y que «el contraste tradicional entre distinciones reales y de razón sólo se hace verdaderamente difícil de aprehender tras un entrenamiento intensivo en la moderna filosofía».[40] La diferencia está en que yo pienso que un entrenamiento intensivo en la moderna filosofía —un curso de terapia wittgensteiniana— es justamente lo

37. Ayers, *Locke*, 2, págs. 4-5.
38. Ibíd., 1, pág. 301.
39. Ibíd., 1, pág. 303.
40. Ibíd., 2, pág. 9.

que necesitamos. Pues, si alguna vez los idealistas lingüísticos logramos convencer a la gente para que desista de la pregunta común a Aristóteles y Locke —«¿Cuáles de entre mis distinciones son distinciones reales?»—, entonces podremos persuadirles también de que la sustituyan por la de «¿Cuáles de entre mis distinciones son útiles para qué propósitos?». Una vez hecho esto, sería sencillísimo convencerles, no sólo de que dejen de contribuir a los beneficios de la industria epistemológica, sino de que adopten las opiniones metafilosóficas de Dewey. Podríamos hacer que se volvieran nominalistas psicológicos e historicistas globales. Una forma de favorecer esta doble conversión sería convencerles de que Ayers tiene razón respecto a Locke: que, como él dice, «para llegar a comprender los motivos y los presupuestos de Locke es preciso tomarse en serio la ontología absoluta y salirse completamente del marco del conceptualismo lingüístico moderno».[41]

Voy a terminar intentando atar un par de cabos sueltos. Quiero retornar a la descripción de Krüger del historicismo global y comentar su sugerencia, con la que cierra el ensayo, en el sentido de que una filosofía historicista apropiada podría funcionar como «algo así como la consciencia profesionalizada del mundo tecnológico-científico, y cabría esperar que como su conciencia también».[42]

Entiendo lo que Krüger quiere decir, pero tengo dudas respecto de la expresión «mundo científico-tecnológico». Esa frase me parece viciada por un supuesto que, como apunta el propio Krüger, comparten Husserl, Heidegger y Gadamer: el de que «ver en la tecnología y la ciencia algo así como nuestro sino histórico o nuestra tarea histórica requiere antes de nada un cierto distanciamiento de la ciencia, algún espacio libre de ciencia, por así decir, para maniobrar intelectualmente».[43] La búsqueda por parte de esos filósofos de un tal espacio libre de ciencia ha contribuido a que autores tan diferentes como Popper, C. P. Snow y Habermas piensen que Heidegger y Gadamer, y la cultura «literaria» asociada a ellos, estaban del lado político equivocado: eran enemigos de la libertad humana.

Coincido con Krüger en que la búsqueda de ese espacio es vana, así como con el talante que inspira su observación de que «el punto de partida del análisis filosófico sólo puede ser un "*Lebenswelt*

41. Ibíd.
42. Krüger, «Why Do We Study...?», pág. 99.
43. Ibíd., pág. 97.

científico"».[44] Ser historicista es renunciar a la nostalgia que Heidegger y Gadamer comparten. Pero pienso que esa nostalgia puede persistir mientras sigamos viendo en «la ciencia y la tecnología algo así como nuestro sino histórico».[45] Este uso heideggeriano de *Schicksal* —con sus resonancias de *Seinsgeschick*— creo que tiende a prolongar esa percepción llena de nostalgia que tiene Heidegger de Occidente como la tierra de la metafísica, más que la tierra de la libertad.

Me parece preferible seguir a Dewey y no ver el papel de la ciencia y la tecnología en términos de nuestra relación con el ser, sino en términos explícitamente políticos. El mundo del que Krüger espera que la filosofía sea la consciencia o la conciencia profesionalizada queda mejor descrito como «el mundo democrático», o «el mundo en el que la democracia se ha hecho posible, gracias en alguna medida a los desarrollos científicos y tecnológicos», que como «el mundo científico-tecnológico».

Dewey definió una vez «democracia» como «ni una forma de gobierno ni una conveniencia social, sino una metafísica de la relación del hombre con su experiencia en la naturaleza».[46] Creo que Dewey dio aquí con algo importante, algo que Habermas nos ha ayudado a captar mejor. Podemos eludir la mala elección del término «metafísica» por parte de Dewey parafraseando su tesis del modo siguiente: nuestra experiencia de la política democrática ha hecho posible que los filósofos cambiemos nuestra idea de «razón» desde lo que Habermas denomina una «razón centrada en el sujeto» a una «razón comunicativa». Éste se me antoja un cambio cuya importancia es equiparable al paso de una perspectiva cristiana y aristotélica a otra atea y galileana. Pues se trata de un cambio que nos permite dejar de preguntar: «¿Cuáles de entre mis conceptos, distinciones y prácticas se relacionan con lo *real*?», para preguntar: «¿En qué medida los comparto o puedo compartirlos con qué otras personas?». Nos permite pasar del amor a la verdad, concebida como una correcta relación con la realidad, a la necesidad de justificación, concebida como una relación con otros seres humanos. Contribuye a eliminar, no sólo el impulso hacia lo que Ayers denomina «una ontología absoluta», sino el que nos lleva a pensar que el objetivo de la política es hacer que la gente reconoz-

44. Ibíd., pág. 98.
45. Krüger parece aceptar esa descripción (ibíd., pág. 96).
46. John Dewey, «Maeterlinck's Philosophy of Life», en *The Middle Works*, vol. 6, págs. 125-135.

ca lo verdadero y lo correcto, en lugar de darle libertad para que decida ella misma lo que es verdadero y lo que es correcto.

La ciencia y la tecnología, por razones que Dewey enumeró en *La reconstrucción de la filosofía* y en *La búsqueda de la certeza*, han hecho mucho por la democracia. Pero sería un error anteponerlas a la democracia misma. Dicho esto, no obstante, todavía sigo coincidiendo absolutamente con Krüger en que sólo si mantenemos nuestra conciencia decididamente histórica podemos los filósofos ser útiles a las esperanzas del mundo contemporáneo.

A mi modo de ver, en estos tiempos nuestro principal trabajo consiste en contribuir a convencer a los ciudadanos de las comunidades democráticas de que no van a obtener mayor guía política de los científicos y tecnólogos de la que en el pasado obtuvieron de curas y filósofos. Debemos intentar convencerles de que las metas de su comunidad no las puede fijar ni la «realidad» ni los pretendidos expertos en la realidad (y, en particular, convencerles de que estos últimos no son más dignos de crédito que los expertos en Dios o en el ser). Debemos decirles, en el espíritu de la «razón comunicativa» de Habermas, que no necesitan respetar otra autoridad que la de los acuerdos que ellos mismos alcancen libremente.

CAPÍTULO 13

DEWEY, ENTRE HEGEL Y DARWIN

James Kloppenberg considera a Dewey como uno de los filósofos de «la vía media», la vía media entre el idealismo y el empirismo. El segundo capítulo de su admirable libro, *Uncertain Victory*, se titula «La teoría radical del conocimiento». El núcleo de esa teoría, tal como Kloppenberg presenta las cosas, consiste en una concepción nueva, no atomista, de la experiencia, la cual viene a ser el máximo común denominador entre la noción de *Erlebnisse* de Dilthey y la de «un mundo de experiencia pura» de James. De acuerdo con la exposición de Kloppenberg, esa nueva concepción de la experiencia tiene como corolario una explicación pragmatista de la verdad.[1]

Como Kloppenberg en su discusión de Dewey, también David Hollinger en su aproximación a James subraya las conexiones presentes en la obra de éste entre pragmatismo y empirismo radical.[2] Uno y otro consideran la referencia de James y de Dilthey al flujo de experiencia —que es continua con la referencia de Bergson y de Whitehead a lo concreto desplazado [*misplaced concreteness*]—

* En un par de ocasiones me he permitido enmendarle la plana aritmética a Rorty, que, incurriendo en un desliz muy frecuente, habla del «mínimo común denominador», concepto no tan improbable como el de «máximo común múltiplo» pero igualmente impropio. [*N. del t.*]

1. James Kloppenberg, *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Nueva York, Oxford University Press, 1985, pág. 90.

2. David Hollinger, *In the American Province*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, págs. 16-17.

como una parte importante de lo que Hollinger denomina «un enjambre de afirmaciones y de esperanzas en torno a la base de la cultura en una era científica».[3] Ambos ven en lo que Hollinger califica de «desplazamiento [de James] hacia el panpsiquismo de los idealistas» un aspecto importante de la contribución del idealismo alemán al pragmatismo americano. Dice Kloppenberg acertadamente que la afirmación de Dewey de que la experiencia «lleva en su interior principios de conexión y organización» es un «eco» de Green y de Hegel.

No tengo intención de cuestionar la tesis de que esa forma de panpsiquismo y ese rechazo del atomismo humeano en efecto se cernió sobre las mentes de James y Dewey. Una panorámica de los filósofos más interesantes y originales del 1900 ciertamente mostraría, como sugiere Kloppenberg, que la mayoría de ellos pretendió cerrar la brecha epistemológica entre sujeto y objeto mediante alguna variante de la tesis panpsiquista según la cual ambos son de alguna forma continuos. Pues el panpsiquismo parecía la manera obvia de consumar lo que Kloppenberg denomina «el maridaje de Hegel y Darwin». Es sumamente fácil reunir a estos dos últimos bajo la rúbrica «pensamiento evolucionista» —algo que Dewey hacía constantemente— si a la pregunta «¿*Qué* evoluciona?» puede uno contestar que «la experiencia», y si puede arreglárselas para tratar este término y el término «naturaleza» como cuasisinónimos. Si en el 1900 había algún consenso emergente en filosofía, era el de que sólo podríamos ir más allá de los estériles argumentos de la tradición filosófica si conseguíamos ver la naturaleza y la experiencia como dos descripciones distintas de una misma cosa. Peirce daba voz a lo mejor del pensamiento filosófico de su tiempo cuando decía: «Todas las creaciones de nuestra mente no son más que un centón de experiencias. De manera que todas nuestras ideas lo son sólo de experiencias reales o transpuestas».[4]

Sin embargo, si uno mira a las postrimerías del siglo XX en lugar de fijarse en sus comienzos, se encuentra con un cierto renaci-

3. Ibíd., pág. 42. Hollinger identifica ese enjambre como una de las «tres capas entrelazadas» que componen «el pragmatismo en tanto que algo presente en el discurso de los intelectuales norteamericanos». Las otras dos son «una teoría del significado y la verdad» y «un abanico de ideas generales pertenecientes al estereotipo de la vida norteamericana».

4. Charles Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936, vol. 6, pág. 492.

miento del pragmatismo, mas no así del panpsiquismo.[5] Los filósofos de hoy que hablan bien de James y de Dewey tienden a hablar mal de Bergson. Tienden a decir muchas cosas sobre *oraciones*, pero muy pocas sobre ideas o experiencias, entendidas éstas como algo opuesto a actitudes oracionales tales como las creencias y los deseos. Ellos rechazarían la pregunta «¿Se nos dan relaciones inmediatamente en la experiencia?» por presuponer una idea de «darse» que no es sino otro más de los «dogmas del empirismo». Siguiendo la vía de la crítica de Sellars al mito de lo dado, estos filósofos no creen que nada esté «inmediatamente dado en la experiencia». Se muestran entusiasmados con la afirmación de Peirce de que «mi lenguaje es la suma total de mí mismo»[6] y con los pasajes en los que éste distingue nítidamente entre cogniciones y sensaciones, entre actitudes oracionales y estados mentales que se pueden describir sin referencia a oraciones. Pero lamentan que sean pasajes a los que ni James ni Dewey, y ni siquiera el propio Peirce, prestaron demasiada atención.[7]

Dicho brevemente, los filósofos contemporáneos que le profesan simpatía al pragmatismo sienten más bien poca por el empirismo; prefieren olvidar el empirismo antes que radicalizarlo. Donald Davidson habla en nombre de muchos cuando rechaza —como una más de las resacas derivadas del intento de Hume de ser el Newton de la mente— la noción de Quine de «significado estimulativo» (definida en términos de terminaciones nerviosas tales como la retina). Lo que él ofrece en su lugar es una teoría «distal» del significado formulada en términos de objetos externos públi-

5. Uno de los escasos filósofos contemporáneos que salen en defensa del panpsiquismo (por lo menos uno de los pocos que no pertenecen a la escuela neowhiteheadiana aglutinada en torno a Charles Hartshorne) es Thomas Nagel. Pero a Nagel no le interesa en absoluto el pragmatismo y ve en él la raíz de grandes males filosóficos.

6. Peirce, *Collected Papers*, vol. 5, pág. 314.

7. El *locus classicus* para esta distinción son los artículos de Peirce «Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man» y «Some Consequences of Four Incapacities», Collected Papers, vol. 5, págs. 213-317 (trad. cast.: «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades», en Charles S. Peirce, *El hombre, un signo [El pragmatismo de Peirce]*, Barcelona, Crítica, 1988, págs. 88-122). Véase la discusión de estos artículos en John Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder, Colo., Westview, 1990. La presentación que hace Murphy ayuda a ver la conexión entre filosofías holistas del conocimiento contemporáneas como la de Davidson y la tesis de Peirce de que «en ningún instante singular dentro del estado de mi mente se da cognición o representación, pero en la relación de los estados de mi mente en diferentes instantes sí las hay» (Peirce, *Collected Papers*, vol. 5, pág. 289).

cos; no deja para la indagación filosófica un terreno intermedio entre las creencias lingüísticamente formuladas y la fisiología.[8]

Como alternativa a la comprensión que tenía Dewey de su propia relación con Hegel y Darwin —de la que Kloppenberg da puntual cuenta—, quiero sugerir otra en la que se subraya el historicismo de Hegel más bien que su idealismo, y las afinidades de Darwin con el positivismo más bien que con el vitalismo. De modo que voy a describir lo que Dewey podría, y en mi opinión debería, haber dicho, y no lo que dijo. Voy a fabricar un Dewey hipotético que fue pragmatista sin ser empirista radical, y naturalista sin ser panpsiquista. Lo que con ello me propongo es separar lo que a mi entender está vivo de lo que está muerto en el pensamiento de Dewey, clarificando así las diferencias entre el estado de la escena filosófica en torno a 1900 y el actual.[9]

Al pensar en Dewey, trae cuenta empezar por pensar en Hegel. Charles Taylor nos ha ayudado a ver un Hegel que concilia a Kant con Herder y Humboldt, que combina el idealismo trascendental con un sentido de la relatividad histórica (el mismo sentido de

8. Lo que Davidson denomina «el paso crucial de lo no proposicional a lo proposicional» no se da mirando a lo que Locke y James miraban, esto es, al modo en que la experiencia (supuestamente) se ordena a sí misma, cambiando de forma gradual desde un zumbido confuso a un discurso interno coherente. Más bien se ve lo proposicional como algo que sólo tiene lugar en organismos dotados de lenguaje. Desde un punto de vista davidsoniano, la cuestión del «origen de la intencionalidad» no es más misteriosa que la de cómo es que los organismos comenzaron a lanzar por ahí determinadas señales y sonidos en secuencias particulares. Para una explicación detallada de cómo viene al mundo el discurso intencional, véase Robert Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, libro del que me ocupo en «Robert Brandom en torno a las prácticas y representaciones sociales», en este mismo volumen.

9. Defiendo este tipo de lectura anacrónica de Dewey en mis contribuciones a Herman Saatkamp (comp.), *Rorty and Pragmatism*, Nashville, Tenn., Vanderbilt University Press, 1995, especialmente en mis respuestas a los comentarios de Richard Bernstein, Thelma Lavine y James Gouinlock. Véanse también mis reseñas a recientes aportaciones a la literatura sobre Dewey: «Just One More Species Doing Its Best» (reseña de Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*), en *London Review of Books*, nº 13 (1991), y «Something to Steer By» (reseña de Alan Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*), en *London Review of Books*, nº 18 (1996). La pieza de Kloppenberg, «Pragmatism: an Old Name for Some New Ways of Thinking?» (*Journal of American History*, 83, nº 1, 1996, págs. 100-138) es una exposición en general juiciosa de las diferencias entre pragmatismo clásico y «neo»-pragmatismo. Se pueden hallar más reflexiones en torno a estas diferencias y similitudes en muchos de los trabajos reunidos en Morris Dickstein (comp.), *The New Pragmatism*, Durham, N.C., Duke University Press, 1997.

relatividad que propugnó C. I. Lewis en su *Mind and the World Order*). Manfred Frank, en su importante libro *What Is Neostructuralism?*, nos ha ayudado a su vez a percibir como «la intuición fundamental de toda la filosofía posthegeliana» el abandono de la «llamada a un marco de referencia transhistórico más allá de los diferenciales lingüísticos».[10] Frank dice que se trata de «tal vez la intuición fundamental de la filosofía posclásica en su totalidad, en la medida en que ésta participa del *giro lingüístico*».[11] De acuerdo con su explicación, el sentido de relatividad histórica, el sentido de relatividad a los recursos lingüísticos disponibles, el sentido de la finitud humana y el sentido de que «no es posible interpretar nuestro mundo desde un punto arquimédico»[12] son en el fondo todos el mismo. Frank opina que los primeros en dar el giro lingüístico fueron Herder y Humboldt, quienes, y le cito, hicieron posible pensar en «la "razón" transnacional y transhistórica como ella misma tan sólo una más de las "imágenes del mundo" inscritas dentro de un orden lingüístico».[13]

La exposición de Frank sugiere un modo diferente de ver a Dewey en cuanto que «filósofo de la vía media». Desde este ángulo, los extremos entre los que Dewey intentaría navegar no son el idealismo y el empirismo, sino el historicismo y el cientificismo. Con «historicismo» me refiero a la doctrina de que no hay una relación de «justeza de encaje» entre el lenguaje y el mundo: ninguna imagen del mundo proyectada por el lenguaje es más o menos representativa que cualquier otra del modo en que el mundo realmente es. Por «cientificismo» entiendo la doctrina de que la ciencia natural goza de un privilegio sobre otras áreas de la cultura, de que hay algo en ella que la pone en contacto más estrecho —o al menos más fiable— con la realidad que cualquier otra actividad humana.

10. Manfred Frank, *What Is Neostructuralism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, pág. 87.

11. Ibíd., pág. 93. Dice Frank: «El giro lingüístico consiste en la transferencia del paradigma filosófico de la conciencia al del signo» (pág. 217). Yo habría dicho mejor «al de la oración» que «al del signo» para excluir los iconos e índices que Peirce incluye en su semiótica como tipos de signo. Esto concordaría con lo que dice Frank, siguiendo a Tugendhat, respecto de las actitudes proposicionales como «la forma básica de toda conciencia intencional» (pág. 219). Cita aquí a Tugendhat cuando dice que «la cuestión de la conciencia se disuelve en la cuestión de la comprensión proposicional»; yo entiendo que tal disolución constituye la diferencia crucial entre el discurso de los filósofos en torno a la «experiencia» hacia 1900 y su discurso en torno al «lenguaje» en torno a 1990.

12. Ibíd., pág. 87.

13. Ibíd., pág. 7.

Si uno desea casar el historicismo con el cientificismo, entonces buscará el maridaje entre Hegel y Darwin, no en una forma holista y panpsiquista de describir las relaciones entre experiencia y naturaleza, sino en una forma historicista y relativista de describir aquello sobre lo que Darwin quiere llamar nuestra atención. Por tal forma entiendo un modo de ver la ciencia natural en general, y a Darwin en particular, simplemente como una imagen más del mundo que hay que situar junto a otras, y no como algo que nos proporciona la *única* imagen que se corresponde con lo real. Mientras que Kant, Fichte y Hegel no tuvieron más remedio que condenar al reino de la «apariencia» la imagen del mundo ofrecida por la ciencia natural con el fin de evitar el conflicto con nuestra conciencia moral ordinaria —tuvieron que decir que la ciencia natural, contrariamente a lo que sugieren las apariencias, no coincide *realmente* con la realidad tal como ésta en sí misma es—, la forma historicista de evitar ese conflicto no puede invocar la distinción apariencia-realidad. Ni puede tampoco recurrir a las nociones de abstracción equívoca [*misleading abstraction*] o de concreción desplazada [*misplaced concreteness*], pues «concreto» implica una relación especial de cercanía a la realidad que en el historicismo no tiene cabida. En una explicación historicista, no hay descripción de la naturaleza que sea más o menos exacta o concreta que sus rivales (a menos que «más exacta» y «más concreta» se entiendan pragmáticamente, como si significaran algo del estilo de «más útil para los siguientes propósitos...»).

En la interpretación de Dewey que quiero proponer, el objetivo de la teoría pragmatista de la verdad es proporcionar precisamente esa forma historicista y no idealista de evitar el conflicto entre ciencia y conciencia moral o religiosa. Esta teoría sustituye «exactitud» o «concreción» por «conveniencia» [«*expediency*»] como término de aprobación epistémica. Mas es sabido que la teoría pragmatista de la verdad se presenta en dos formas distintas, sólo una de las cuales sirve para mi interpretación de Dewey. Me refiero a la que está contenida en la afirmación de James de que «lo verdadero... es sólo lo conveniente respecto de nuestro pensamiento, exactamente como lo correcto es sólo lo conveniente respecto de nuestra conducta».[14]

14. *Pragmatism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976, pág. 106 (trad. cast.: *Lecciones de pragmatismo*, Madrid, Santillana, 1997. [Esta traducción recoge cinco de las ocho conferencias de *Pragmatism*, entre ellas la que cita Rorty, «Concepción de la verdad según el pragmatismo», págs. 53-71. *N. del t.*])

Esta enunciación de la teoría de la verdad es completamente distinta de la infortunada afirmación de James de que «las ideas (que no son ellas mismas sino partes de nuestra experiencia) se vuelven verdaderas en la medida en que nos ayudan a establecer una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia».[15] La afirmación es infortunada por dos razones.

Primero, porque mezcla la verdad de una oración (la cual, a menos que contenga una referencia al tiempo, es eternamente verdadera o eternamente falsa y no puede «volverse» verdadera) con la conveniencia de creer que una oración es verdadera. Segundo, porque mezcla oraciones con experiencias, entidades lingüísticas con entidades psíquicas.

James y Dewey hablaron por lo general como si estas dos formulaciones vinieran a parar prácticamente a lo mismo, como si quienquiera que aceptara la primera tuviera que ser proclive a aceptar la segunda. Sin embargo, así como la primera enunciación de la teoría pragmatista apunta en la dirección de Herder y Humboldt y de un sentido historicista de la verdad como propiedad de las entidades lingüísticas, con la segunda no ocurre lo mismo. Aquélla puede hacerse fácilmente compatible con el giro lingüístico, ésta no. Ésta, pero no aquélla, contiene el germen del panpsiquismo y del empirismo radical. «Establecer una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia» resultará aceptable como explicación de las creencias verdaderas sólo si difuminamos la distinción entre lo proposicional y lo no proposicional y entre propiedades del agente y propiedades del medio, tal como Dewey hizo en *La experiencia y la naturaleza*.[16]

La relación del pragmatismo con Darwin puede servir para hacer más visible la diferencia entre la primera y la segunda formulación. El darwinismo exige pensar en lo que hacemos y lo que somos

15. Ibíd., pág. 35.

16. He criticado esa difuminación en «Dewey's Metaphysics», en mi *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1982, págs. 72-89 (trad. cast.: «La metafísica de Dewey», en *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996). Robert Westbrook (*John Dewey and American Democracy*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1991, pág. 540) me critica a su vez a mí por decir, efectivamente, que «pulgares arriba para *La reconstrucción de la filosofía*, pulgares abajo para *La experiencia y la naturaleza*», y por ignorar el hecho de que Dewey «creía que una crítica cultural efectiva todavía se podía beneficiar de los "mapas del terreno" generales que pueden suministrar los filósofos». Opino que los mapas del terreno más beneficiosos que suministró Dewey fueron los referidos a la historia de la filosofía occidental. Sus intentos de suministrar mapas de todo el ámbito de la experiencia humana siguen pareciéndome baldíos.

como algo continuo con lo que son y lo que hacen amebas, arañas y ardillas. La segunda fórmula sugiere una manera de exponer esa continuidad: podemos pensar que compartimos con esos miembros de otras especies algo llamado «experiencia», que no es lo mismo que la conciencia o el pensamiento, sino algo de lo que conciencia y pensamiento constituyen formas más complejas y desarrolladas. Este modo de obtener la continuidad viene ilustrado por el intento de Locke de contar la historia de cómo llegamos a una mente adulta desde la mente del bebé: agregando más ideas simples y luego uniéndolas para producir ideas complejas. De esta forma se difumina la distinción trazada por Peirce entre estados mentales cognitivos y no cognitivos; entre, por ejemplo, sensaciones y creencias. Tal y como he razonado en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, también se difumina con ello la distinción entre la pregunta «¿Qué es lo que causa nuestras creencias?» y la pregunta «¿Qué es lo que justifica nuestras creencias?», lo que resulta esencial para cualquier teoría representacionista del conocimiento.

Esa difuminación es característica tanto del empirismo como del idealismo británicos. Todo lo que hizo la vertiente de «empirismo radical» del pragmatismo fue cualificarla negando que las relaciones entre ideas fueran «aportadas por la mente», en lugar de venir «dadas» al modo en que los *qualia* supuestamente son «dados»; es decir, negando, en palabras de Green, que «sólo el pensamiento relacione». Como dijo Dewey, «a menos que haya una ruptura de la continuidad histórica y natural, la experiencia cognitiva debe originarse dentro de una experiencia de tipo no cognitivo».[17] Debido a su compromiso con esta difuminación, Dewey se negó a separar intencionalidad e inteligencia por un lado, y conciencia por otro, como sí las separan los filósofos contemporáneos que (como Daniel Dennett) han hecho de las máquinas inteligentes pero insensibles algo perfectamente familiar. Incluso a las alturas de *La experiencia y la naturaleza*, un libro en el que el lenguaje desempeña un considerable papel, vemos a Dewey decir: «La sentiencia [*sentience*] es en sí misma a-noética..., mas con todo constituye un medio indispensable para cualquier función noética».[18]

El problema con esta manera de obtener continuidad entre los brutos y nosotros es que da la impresión de que se limita a empu-

17. John Dewey, *Experience and Nature*, en *The Later Works of John Dewey*, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1988, vol. 1, págs. 29-30 (ed. cast.: *La experiencia y la naturaleza*, México, FCE, 1948).
18. Ibíd., pág. 199.

jar hacia atrás la discontinuidad filosóficamente embarazosa situándola, digamos, en el corte entre virus y amebas. Mas ¿por qué detenerse ahí? Sólo si le concediéramos algo parecido a experiencias a las proteínas, y quizás en última instancia a los quarks —es decir, si adoptáramos un panpsiquismo de cuerpo entero—, desaparecería de verdad el problema. Pero cuando apelamos al panpsiquismo para rellenar la brecha entre experiencia y naturaleza, empezamos a sentir que algo ha ido mal. Pues nociones como «experiencia», «conciencia» y «pensamiento» se invocaron originalmente para *contraponer* algo que variaba independientemente de la naturaleza a la naturaleza misma. El sentido filosóficamente interesante de «experiencia» —el único relevante para la epistemología— es el que se remonta a *ta phainomena* más que a *empeiria*, a un ámbito que bien podría estar «fuera de contacto» con la naturaleza porque puede variar mientras la naturaleza sigue igual, y seguir igual mientras la naturaleza varía. Buena parte de la obra de Dewey es un intento desesperado y fútil de librarse de la contraposición *phainomena versus ontos onta*, apariencia *versus* realidad verdadera, y sustituirla por una distinción de grado entre *empeiria* más o menos organizada y dirigida. El intento resultó fútil porque los colegas de Dewey persistieron en usar un lenguaje en el que fuera posible discutir la posibilidad de que estemos «fuera de contacto con la realidad» o «perdidos en un ámbito de mera apariencia». Dewey replicó a menudo insistiendo en que sustituyéramos la distinción apariencia-realidad por una distinción entre creencias útiles para unos propósitos y creencias útiles para otros. Si se hubiera quedado en *esa* réplica, habría pisado terreno firme. Pero por desgracia también dijo que sus oponentes habían «descrito erróneamente la experiencia», y esta segunda réplica sí que era totalmente inane.

En «An Empirical Survey of Empiricisms», Dewey afirmó que necesitábamos «un nuevo concepto de experiencia y un nuevo tipo de empirismo», en el que no se invocara ni el contraste griego entre experiencia y razón ni el sensualismo atomístico de Hume, Mill y Russell. Pero admitió que «esta tercera visión de la experiencia... aún está más o menos en embrión».[19] La mayoría de los críticos de Dewey tuvieron la impresión de que no sólo estaba en embrión, sino que resultaba confusa y postiza. Pues les parecía

19. Dewey, «An Empirical Survey of Empiricisms», en Richard Bernstein (comp.), *On Experience, Nature and Freedom*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1960, págs. 86-87.

que cualquier sentido de «experiencia» que no admitiera una posible divergencia entre experiencia y naturaleza se limitaba a difuminar las cuestiones que una teoría del conocimiento tiene justamente la obligación de discutir.[20] De modo que a sus ojos Dewey no presentó lo que Kloppenberg llama una «teoría radical del conocimiento», sino que escamoteó las preguntas epistemológicas difíciles a base de redefinir los términos en que venían planteadas.[21]

Creo que estas críticas estaban justificadas y que la fuerza de la teoría pragmatista de la verdad se vio mermada por las poco convincentes redefiniciones de Dewey. James y Dewey, ay, nunca terminaron de decidir si lo que querían era olvidarse de la epistemología o diseñar una nueva y mejorada de su propia cosecha. En mi opinión, deberían haber optado por lo primero. Dewey debería haber abandonado, y no redefinido, el término «experiencia». Debería haber buscado en otra parte la continuidad entre los brutos y nosotros. Debería haber coincidido con Peirce en que hay un gran abismo entre sensación y cognición, haber decidido que la cognición sólo les es posible a los usuarios del lenguaje, y haber dicho entonces que la única ruptura de continuidad relevante es la que se da entre quienes no usan lenguaje (amebas, ardillas, bebés) y los que sí lo usan.

En tal caso, habría podido puntualizar acto seguido que el desarrollo de un comportamiento lingüístico —el desarrollo de prácticas sociales que hacen uso de pulgares y cuerdas vocales cada vez más flexibles para producir ristras de sonidos y de trazos cada vez más largas y complejas— resulta perfectamente explicable en términos naturalistas, darwinianos. Podemos contar una historia tan buena sobre el éxito de la especie que desarrolló gradualmente esas prácticas como la que podemos contar sobre el éxito de las especies que desarrollaron prácticas migratorias o de hiber-

20. Yo mismo he articulado una crítica de *La experiencia y la naturaleza* sobre estas mismas líneas en «Dewey's Metaphysics».

21. Véase E. B. McGilvary, «The "Chicago Idea" and Idealism», reimpreso en John Dewey, *The Early Works of John Dewey*, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1971, vol. 4, págs. 317-327, especialmente la pág. 322, donde el autor dice del esquema que resulta de las redefiniciones de Dewey que «es de una bella simplicidad, y si uno se adhiere a él se ve libre de ciertas preguntas sumamente desagradables [esto es, los problemas epistemológicos tradicionales en torno a la relación del pensamiento con la realidad], preguntas que se nos imponen si nos negamos a abrazarlo. Ahora bien, si esas preguntas a las que aludo se plantean con la idea de determinar si la nueva forma de pensar armoniza con los hechos, entonces la cosa cambia completamente».

nación. Cómo pudo el significado llegar a ser una propiedad de determinadas ristras de trazos y sonidos es algo tan carente de misterio como que la meseidad llegara a ser una propiedad de determinados paquetes de moléculas.[22] En esto difiere de la experiencia o la conciencia. Por tanto, habría dicho mi Dewey alternativo, podemos interpretar «pensamiento» simplemente como el uso de oraciones, tanto con el fin de preparar empresas cooperativas como para atribuir estados internos (creencias, deseos) a nuestros semejantes humanos. Si tomamos el pensamiento en este sentido —como la capacidad de tener y adscribir actitudes oracionales—, podemos considerarlo algo que no tiene nada que ver en particular con «experiencias de un tipo no cognitivo». No hay duda de que existe una continuidad *causal* entre la experiencia, entendida como lo que Dewey llamó «una cuestión de funciones y de hábitos, de ajustes y reajustes activos, de coordinaciones y actividades»,[23] y el pensamiento, pero para el caso también la hay entre la nutrición y el pensamiento. Semejante continuidad no nos exige que encontremos una especie de protolenguaje en las amebas.

La tesis de los dos últimos párrafos se puede resumir así: los esfuerzos por parte de James y de Dewey de ofrecer una explicación de la experiencia que fuera «más concreta», más holística y menos cargada de dualismo habrían sido innecesarios si no hubieran intentado hacer de «verdadero» un predicado de experiencias, y si en vez de ello lo hubieran dejado como predicado de oraciones. Pues en tal caso no habrían pensado que «las ideas (que no son ellas mismas sino partes de nuestra experiencia)» *se vuelven* verdaderas o *se hacen* verdaderas. No se habrían planteado esta mala pregunta: «Concediendo que la verdad es *en algún sentido* el acuerdo o correspondencia de las experiencias con la realidad, ¿qué deben ser experiencia y realidad para que ambas puedan estar en ese tipo de relación?».

Fue el hacerse esta pregunta lo que les llevó a pensar que la causa de las interminables disputas sobre sujeto y objeto, mente y cuerpo, residía en una mala comprensión de la naturaleza de la experiencia, o de la realidad, o de ambas a un tiempo. Pero la causa no era ésa. La causa era la idea de que la verdad consistía en una

22. Véase, una vez más, *Making It Explicit* de Brandom.

23. John Dewey, «A Short Catechism Concerning Truth», en *The Middle Works of John Dewey*, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1985, vol. 6, pág. 5.

cierta relación entre sujeto y objeto, entre la mente y el mundo físico, una relación de «acuerdo» o de «correspondencia». James y Dewey coincidían en que tal relación no podía ser una cuestión de «copiar», de que ciertos rasgos fueran compartidos simultáneamente por la experiencia y por la realidad. Pero creyeron que debían encontrar un sustituto para «copiar», y se preguntaron qué otra cosa podría entonces significar «acuerdo».[24] James dijo que tenía que significar «verificación», en el sentido de «conducir suavemente» de una porción de experiencia hacia otra. «La verdad *le sucede a una idea*», decía, «cuando consigue maridar nuevas experiencias con otras viejas.»[25] O también:

> «Estar de acuerdo», en el más amplio sentido, con una realidad *sólo puede significar verse guiado, bien derechamente hasta ella o a sus alrededores, bien ponerse respecto de ella en un contacto operativo tal que uno pueda manejarla, a ella o a algo con ella conectado, mejor que si no se estuviera de acuerdo.*[26]

En cuanto a Dewey, su versión de esto mismo rezaba así:

> ... El pragmatista sostiene que la relación en cuestión es de correspondencia entre existencia y pensamiento; pero sostiene también que tal correspondencia, lejos de ser un misterio último e inanalizable que hay que definir por iteración, es justamente una cuestión de correspondencia en su sentido más llano y familiar. Una situación en la que se dan tendencias dudosas y en conflicto llama al pensamiento como método para manejarla. Esa situación produce sus propias consecuencias apropiadas, rindiendo sus propios frutos para bien y para mal. Los pensamientos, cálculos, tentativas y proyectos que suscita, precisamente porque todo ello se reduce a actitudes de respuesta y de ajuste tentativo (no a meros «estados de conciencia») producen también sus efectos. El tipo de encaje, de ajuste recíproco que tiene lugar entonces entre esos dos órdenes de consecuencias constituye la correspondencia que da lugar a la verdad.[27]

Estas redefiniciones de «acuerdo» y «correspondencia» serían inocuas si solamente fueran una forma de decir que «la verdad es lo que funciona», si no fueran más que simples repeticiones de lo

24. James, *Pragmatism*, pág. 96: «Si nuestras ideas decididamente no pueden copiar su objeto, ¿qué significa el acuerdo con ese objeto?»
25. Véase ibíd., págs. 97 y 103.
26. Ibíd., pág. 102.
27. Dewey, «A Short Catechism...», págs. 5-6.

que antes he llamado «la primera formulación» de la teoría pragmatista de la verdad. Pero James y Dewey las consideraban algo más que eso, y ésa es la razón de que se metieran en el jardín del «empirismo radical». Por ello es por lo que mezclaron la insistencia en lo que Kloppenberg denomina «la cualidad contingente de nuestras categorías de pensamiento más básicas» con la tesis de que necesitamos, en palabras del mismo autor, «una concepción nueva de la experiencia inmediatamente vivida».[28]

Buena parte de lo dicho hasta aquí puede resumirse en la afirmación de que Dewey y James pensaron que una adecuada respuesta filosófica a Darwin requería una especie de vitalismo, un intento de aglutinar el vocabulario de la epistemología con el de la biología evolucionista. Su resultado más notorio fue la jerga que encontramos en *A Pluralistic Universe*, *Creative Evolution*, *Process and Reality*, *Experience and Nature* y *Knowing and the Known*. En «Influence of Darwin on Philosophy», en cambio, Dewey sugiere otra alternativa mejor.[29] Consiste en que veamos a Darwin como alguien que nos enseña a naturalizar a Hegel: a quedarnos con un historicismo herderiano sin idealismo kantiano, a conservar un relato hegeliano del progreso prescindiendo de la tesis de que lo real es lo racional.

El problema del maridaje de Hegel con Darwin ha sido siempre que el primero parece decirnos que la civilización humana sencillamente *no podría* haber sido barrida accidentalmente por los efectos de una plaga o de un cometa, y que seres capaces de usar el lenguaje sencillamente *tenían* que emerger en el proceso evolutivo, de tal forma que la idea pudiera dar por concluida la naturaleza para embarcarse en el espíritu. Hegel parece decir que realmente existe un poder que, no siendo nosotros mismos, se parece más a nosotros que a las amebas o a las ardillas; o, para ser más precisos, un poder del que nosotros somos mejor manifestación que éstas últimas. En consecuencia, la explicación puramente mecánica de la evolución biológica que proporciona la síntesis de Darwin y Mendel, si bien les resulta atractiva a los ateos, parece la antítesis de una filosofía que, como la de Hegel, se construye en torno a la idea de un logos hecho carne.[30]

28. Véase Kloppenberg, *Uncertain Victory*, pág. 65.
29. John Dewey, «The Influence of Darwin on Philosophy», en *The Middle Works*, vol. 4, págs. 3-14.
30. Véase Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 1997, tercera parte («Filosofía del espíritu»), Introducción, § 383, págs. 436-437: «Esta universalidad es también su existencia. En tanto está-siendo-para-

Lo bueno de las explicaciones puramente mecánicas de la naturaleza, desde un punto de vista ateo, es que nos dicen que no hay otros propósitos a los que servir que no sean los nuestros, y que los propósitos a los que servimos no son otros que los que vamos soñando a medida que avanzamos. Como dice Dewey en su ensayo sobre Darwin:

> [L]a noción clásica [griega] de especie llevaba consigo la idea de propósito. La finalidad daba cuenta de la inteligibilidad de la naturale-

---

sí, lo universal está particularizándose, y es ahí identidad consigo. [...] Así que el espíritu no revela algo, sino que su determinidad y contenido es este mismo revelar». [A lo largo de todo el libro, Rorty cita a los filósofos de habla no inglesa por sus traducciones al inglés. Como norma, vengo dando esos pasajes por las versiones de las obras correspondientes en castellano. Sin embargo, en este caso, y por razones de congruencia con el contexto, me parece conveniente facilitarle también al lector la traducción de este párrafo de Hegel tal como lo cita Rorty, es decir, según la vieja versión inglesa (data de 1894) de Wallace, y que reza así: «Dios ha revelado que su naturaleza consiste en tener un Hijo, esto es, en hacer una distinción dentro de sí mismo, en hacerse finito, pero permaneciendo en comunión consigo mismo dentro de su diferencia..., de manera que el Hijo no es el mero órgano de la revelación sino que es él mismo el contenido de ella» (*Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1971, pág. 17, sección 383, *Zusatz*). Extraiga el lector, bien sea de observancia davidsoniana o gadameriana, la moraleja hermenéutica que juzgue más conveniente del cotejo de ambas versiones. *N. del t.*]) Compárese con la polémica en contra de la «idea del conocimiento como instrumento y como *medium*» en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*. Para Hegel, siempre que uno se forma una imagen del conocimiento como algo que relaciona (mediante un órgano o un *medium*) dos entidades con existencia independiente (el sujeto y el objeto), introduce automáticamente el tipo de escepticismo que culmina en la tesis kantiana de que las cosas-en-sí son incognoscibles. Por eso es por lo que el idealismo absoluto constituye la única alternativa al escepticismo. Como muestra de la versión temprana de Dewey de esta línea de pensamiento hegeliana, véase el capítulo 9, «Stages of Knowledge: Intuition», de su *Psychology* (*The Early Works*, vol. 2), especialmente la pág. 212: «Lo verdaderamente autorrelacionado debe ser la unidad orgánica de yo y mundo, de la idea y lo real, y eso es lo que conocemos por Dios. Se debe tener presente que esta intuición es del mismo género que las demás intuiciones, e implica el proceso de mediación tanto como ellas... Todo acto concreto de conocimiento implica una intuición de Dios». La *Psychology* de Dewey mezcla despreocupadamente idealismo absoluto y psicología empírica wundtiana, mezclando con ello metafísica y correlaciones psicofísicas precisamente del modo en que James dice que va a evitar hacerlo en el arranque de sus propios *Principios de psicología*. Dewey renunció a Dios *qua* idea absoluta al poco de escribir ese libro. Pero la necesidad de insistir en la continuidad para eludir el escepticismo, y la concepción del desarrollo cognitivo como continuo con el sentimiento de los animales y los niños y como una relacionalidad en continua expansión, son temas que seguirán sonando en todo su trabajo posterior.

za y de la posibilidad de la ciencia, en tanto que el carácter absoluto o cósmico de esa finalidad sancionaba y daba dignidad a los empeños morales y religiosos del hombre.[31]

Dewey sostenía que Darwin concluyó el trabajo que Galileo había comenzado: eliminar de la naturaleza cualquier propósito que trascendiera las necesidades de un organismo particular en una situación particular.[32] Mas una vez que los propósitos abandonan la naturaleza, deja de haber un problema filosófico en torno a la «posibilidad de la ciencia» (o, más en general, del conocimiento). Pues ya no existe el problema de reconciliar los propósitos del sujeto con los del objeto, de poner a los dos en la misma longitud de onda. El objeto se torna un objeto de manipulación antes que la encarnación de un *telos* o un *logos*, y la verdad se convierte en «lo conveniente respecto de nuestro pensamiento». La contraposición entre perseguir la verdad y perseguir la conveniencia desaparece tan pronto como la noción de verdad como «acuerdo» o «correspondencia» con algo que tiene sus propios propósitos desaparece también.

En otras palabras, si uno adopta *sin reservas* la primera formulación de la teoría pragmatista de la verdad, no sentirá ninguna necesidad de acompañarla de la segunda. De modo que no sentirá necesidad tampoco de preguntar en qué consiste *realmente* la experiencia, por oposición a como la describieron los griegos o los empiristas británicos, o si la naturaleza se describe mejor en términos vitalistas o mecanicistas. Pues todas las descripciones de la experiencia, de la naturaleza y de su mutua relación se evaluarán *simplemente* en términos de conveniencia, de su idoneidad para alcanzar el propósito de que se trate. Así es como quería Dewey que fuera evaluada la teoría pragmática de la verdad. Dice él:

> El pragmatista, naturalmente, afirma que su teoría es verdadera en el sentido pragmático de verdad; funciona, despeja dificultades, elimina oscuridades, pone a los individuos en una relación más experimental, menos dogmática y menos arbitrariamente escéptica con la vida; alinea a la filosofía con el método científico; se deshace de los problemas que la propia epistemología se crea; clarifica y reorganiza la teoría lógica, etc.[33]

31. Dewey, «The Influence of Darwin...», págs. 8-9.
32. Véase ibíd., pág. 7.
33. Dewey, «A Short Catechism...», pág. 9.

Consideremos la afirmación de Dewey de que la teoría pragmatista de la verdad «alinea a la filosofía con el método científico» a la luz de su malévolo comentario de que Hegel es la «quintaesencia del espíritu científico».[34] A lo que está apuntando es a que, así como el idealismo trascendental de Kant «parte de la concepción escolástica del pensamiento aceptada»,[35] el idealismo absoluto de Hegel rompe con la noción de «una facultad de pensamiento especial con sus propias formas fijas y peculiares».[36] Hegel, observa Dewey: «Niega la existencia de otra facultad de pensamiento que no sea la expresión de los hechos mismos».[37] Sostiene que «el único pensamiento posible es el reflejo de la importancia de los hechos».[38]

Las palabras «expresión de los hechos» e «importancia de los hechos» no resultan demasiado claras, pero parece legítimo interpretarlas en el sentido de «la importancia de lo que sucede para los propósitos de la comunidad de investigadores que llevan a cabo el pensamiento». Más en general, parece legítimo interpretar el contraste peyorativo que establece Dewey entre Kant y Hegel como el que se da entre una adhesión predarwiniana a la idea de propósitos que no son los nuestros y la capacidad posdarwiniana de ver la investigación como continua con la deliberación práctica.[39] Parece legítimo, en definitiva, interpretar que Dewey ve la oposición entre Kant y Hegel como la que hay entre una idea de la investigación no pragmática y otra protopragmática.

Cuando se empieza a buscar pragmatismo en Hegel, se encuentra bastante como para seguir. Concretamente, se puede sacar buen

34. John Dewey, «The Present Position of Logical Theory», en *The Early Works*, vol. 3, pág. 134.
35. Ibíd., págs. 134-135.
36. Ibíd., pág. 135.
37. Ibíd., págs. 138-139.
38. Ibíd., pág. 140.
39. Véase Dewey, «The Intellectualist Criterion of Thinking», en *The Early Works*, vol. 4, pág. 58, para una crítica de la tesis «intelectualista» de F. H. Bradley de que «el pensamiento es el intento de satisfacer un impulso especial». Idéntica tesis aparece entre los críticos contemporáneos del pragmatismo, como Bernard Williams, cuya noción de «concepción absoluta de la realidad» incorpora casi todos los rasgos que a Dewey le resultaban indeseablemente «intelectualistas». Véase el capítulo 5 de J. E. Tiles, *John Dewey*, Londres, Routledge, 1988, para una muy útil exposición de Williams como antítesis de Dewey. Para una comparación similar, véase mi «Is Natural Science a Natural Kind?», en *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991, págs. 46-62 (trad. cast.: «¿Es la ciencia natural un género natural?», en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 71-92).

partido de su comentario de que «la filosofía es su propio tiempo aprehendido en el pensamiento» —el cual podría servir de *motto* a los intentos de Dewey de ver las cambiantes problemáticas de los filósofos como reflejos del desarrollo sociocultural—. Cuanto más se profundiza en el tema de la *corporización* en Hegel —cuanto más se explora lo que Taylor llama implicaciones «antidualistas» de la línea de pensamiento «expresivista» que Hegel tomó de Herder—,[40] más desea uno barrer a un lado la ontología del idealismo absoluto y la insistencia en que lo real es lo racional. Uno se descubre a sí mismo intentando apartar a Hegel de la idea, del mismo modo que Hegel (y luego Peirce) intentaron apartar a Kant de la cosa-en-sí. Para que el intento tuviera éxito, habría que lograr que Hegel dejara de hablar de las comunidades humanas como expresiones de algo mayor que ellas, como estadios en la realización de algún propósito más grande que los que ellas mismas pueden concebir. Entonces se podrían ver esas comunidades «expresivistamente», en términos de sus propias necesidades locales. Pero este desplazamiento llevaría a Hegel, y nos llevaría a nosotros, a describir nuestra propia comunidad y nuestras propias opiniones filosóficas también en términos de necesidades locales, temporales, contingentes.

Le llevaría a uno, por ejemplo, a avanzar una explicación de la verdad que no pretendiera aclarar todas las dificultades o despejar todas las oscuridades en relación con el tema, sino que fuera útil para aclarar *nuestras* dificultades y despejar *nuestras* oscuridades. Si se afirma que una teoría de la verdad es la que funciona mejor que sus rivales, lo que se está diciendo es que funciona mejor por referencia a *nuestros* propósitos, a *nuestra* particular situación dentro de la historia intelectual. No se está afirmando que ése sea el modo en que habría traído cuenta concebir la verdad siempre y en todo lugar. Es sencillamente lo que a *nosotros* nos iría mejor creer en torno a ella. Tomada como parte de una visión filosófica global, tal teoría estaría integrada en un intento de poner *nuestra* propia época en pensamiento.

Se puede describir de otro modo esta zona de intersección entre Hegel y Dewey fijándonos en una de las objeciones estándar a las teorías pragmatistas de la verdad: el pragmatismo nos dice que la verdad es lo que funciona, pero no responde a la pregunta «¿funcionar para qué?» En efecto, no nos dice qué propó-

40. Véase Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, págs. 24 y 539-540.

sitos tener; su ética es, a lo sumo, situacional. Por supuesto, la de Hegel también lo era, y ésa es otra razón por la que Dewey prefería coherentemente a Hegel sobre Kant. El dualismo de «debe» y «es», de imperativos categóricos e hipotéticos, era para Dewey una manifestación más de los presupuestos «escolásticos» de Kant.[41]

Siempre se ha considerado que la contribución fundamental de Dewey a la filosofía moral es su insistencia en un «continuo medios-fines», esto es, la tesis de que cambiamos nuestra noción de lo correcto y de lo bueno sobre la base de la peculiar mezcla de éxitos y fracasos que resulta de nuestros esfuerzos previos para actuar correctamente y para hacer el bien. Tal insistencia se puede ver como una consecuencia más de su historicismo. El historicismo que Taylor y Frank encuentran en Herder y Humboldt es de los que insisten en que el lenguaje de la deliberación moral, y de la aprobación y la condena morales, es función de las necesidades que una sociedad dada espera satisfacer. Las sociedades evolucionan hacia otras sociedades al hallar que el lenguaje moral que han estado utilizando trae consigo consecuencias que no les gustan, del mismo modo que las especies evolucionan hacia otras especies al hallar que algunos de los hábitos que sus predecesores desarrollaron para manejarse en un medio se han convertido en rémoras a la hora de manejarse en un medio que ha cambiado. Decir que el progreso moral tiene lugar es decir que las sociedades más tardías son más complejas, más desarrolladas, más articuladas, y sobre todo más flexibles que sus predecesoras. Es decir, que sus necesidades son más variadas e interesantes que las de las anteriores, del mismo modo que las ardillas tienen necesidades más variadas e interesantes que las amebas.

Si alguien pregunta por qué flexibilidad, articulación, variedad e interés son fines dignos de ser perseguidos —por qué son fines moralmente relevantes para los individuos y las sociedades—, todo lo que Dewey le puede responder es: «Actúa de tal modo que

41. Véase John Dewey, «Moral Theory and Practice», en *The Early Works*, vol. 3, pág. 104, a propósito del «movimiento de la ética alemana de Kant a Hegel». Véase también «Poetry and Philosophy», *The Early Works*, vol. 3, pág. 118, para una crítica a «los estoicos, Kant y Matthew Arnold» por sostener una «concepción del individuo como alguien cerrado a la comunión real con la naturaleza y con sus semejantes, y aun así portando en su interior un principio universal», concepción de la que Robert Browning representa la antítesis. Aunque el ensayo «Poetry and Philosophy» no menciona a Hegel, parece razonable suponer que, para Dewey, Hegel era a Browning como Kant a Arnold.

la experiencia actual aumente de significado».[42] «No necesitamos», dice, «que algo supremo y perfecto nos informe mediante una revelación de si estamos o no progresando con las rectificaciones que vamos introduciendo.»[43] Que las comunidades humanas se pregunten «¿Nuestra historia política reciente, esa que resumimos en un relato de progreso paulatino, nos está llevando en la dirección correcta?» resulta tan fútil como que la ardilla se pregunte si su evolución desde la musaraña ha ido en la dirección adecuada. Las ardillas hacen lo que es mejor según sus propias luces, y lo mismo hacemos nosotros. Ellas y nosotros nos hemos ido moviendo en la dirección de lo que parece, según nuestras respectivas luces, una mayor flexibilidad, libertad y variedad.

Con esta actitud hacia la moralidad obtenemos, me parece, un auténtico maridaje entre Darwin y un Hegel des-absolutizado. Del mismo modo que, en el caso de la verdad y el conocimiento, tuvimos que introducir una discontinuidad aparentemente no darwiniana entre el lenguaje y la sentiencia con el fin de obtener una explicación de la verdad que no fuera paradójica y para capturar el sentido de la distinción hegeliana entre naturaleza y espíritu, así también tenemos que introducir aquí un sentido aparentemente no hegeliano de irracionalidad y contingencia con el fin de obtener una explicación adecuadamente darwiniana de la moralidad. Pero, igual que en el caso anterior pudimos dar una explicación naturalista de la distinta índole de lo intencional y lo no intencional (a base de entender que las prácticas sociales que hacen posible el lenguaje y la intencionalidad son continuas con las que hacen posible la caza en grupo del lanudo mamut), podemos aquí también dar una explicación más o menos teleológica de lo que parece ser un accidente irracional. Podemos decir que un acontecimiento irracional y accidental dado (por ejemplo, el declive de los dinosaurios, la sed de oro entre los fanáticos y puritanos monarcas del siglo XVI) de hecho contribuyó a un resultado admirable (los antropoides, los Estados Unidos de América), no por una astucia de la razón que gobierna la historia del mundo, sino por pura buena suerte.

El pensamiento teleológico es inevitable, pero Dewey nos brinda una versión relativista y materialista de la teleología, en vez de

42. John Dewey, *Human Nature and Conduct*, en *The Middle Works*, vol. 14, pág. 196 (trad. cast.: *Naturaleza humana y conducta: Introducción a la psicología social*, México, FCE, 1982).

43. Ibíd., pág. 195.

una absoluta e idealista. Mientras que Hegel sostenía que el estudio de la historia corrobora la idea filosófica de que lo real es lo racional, la síntesis Hegel-Darwin que propone Dewey debe desontologizar esa afirmación y hacer de ella un simple principio regulativo, heurístico. Los relatos de progreso histórico no se legitiman por la explicación del filósofo de que la mesa de matanza de la historia es el lugar donde el logos hecho carne se somete a un suplicio redentor, sino porque queremos que los historiadores sean capaces de discernir lo que Hegel llamó «la rosa en la cruz del presente». El historiador debe ser capaz de decirle a su comunidad que se encuentra ahora en disposición de ser intelectual y moralmente mejor que sus predecesoras gracias a que goza de un conocimiento de las luchas que aquéllas libraron. Como se suele decir, conocemos más que nuestros ancestros porque ellos son lo que conocemos; lo que por encima de todo deseamos conocer de ellos es cómo evitar sus errores.[44]

Más arriba afirmé que lo más que puede decirnos Dewey es que la verdad como aquello que funciona es la teoría de la verdad que ahora nos trae cuenta tener. Nos trae cuenta creerlo porque hemos visto los desgraciados resultados de creer otra cosa —de tratar de encontrar alguna relación ahistórica y absoluta con la realidad de la que la verdad sería el nombre—, y ahora tenemos la obligación de intentar hacerlo mejor. De manera similar, la teoría de que, como dice Dewey, «el crecimiento mismo es el único fin moral» es la teoría moral que ahora nos trae cuenta tener, pues hemos contemplado los desdichados resultados de todos los intentos de divinizar y eternizar determinada práctica social o forma de vida individual.[45] Tanto en epistemología como en filosofía moral, en suma, hemos comprobado qué

44. Nótese que esto es verdadero, no sólo de relatos de avance y ascenso como el de Hegel, sino también de relatos de declive de la grandeza como el de Heidegger. Es sólo porque hemos alcanzado nuestro actual nadir por lo que un Heidegger puede extraer la moraleja redentora de este declinar. «*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*» [«Mas allí donde está el peligro, se alza también lo que salva». *N. del t.*]

45. La doctrina de que el mal es sólo un bien caducado resulta tan central a Dewey como lo era a Hegel. Véase, por ejemplo, «Outline of a Critical Theory of Ethics», en *The Early Works*, vol. 3, pág. 379: «La bondad no es la lejanía respecto de la maldad. En un sentido, la bondad se basa en la maldad; esto es, la buena acción siempre está basada en una acción que fue buena una vez, pero que es mala si se persiste en ella bajo circunstancias cambiantes». Véase también *Human Nature and Conduct*, pág. 193: «El mal o lo peor es un bien rechazado. En el momento de la deliberación y antes de la elección ningún mal se presenta como tal. Hasta que es rechazado, es un bien en competencia con otros. Una vez rechazado, no aparece como un bien menor, sino como lo malo de esa situación».

infortunadas consecuencias se siguen de intentar concebir el significado de conceptos normativos como «verdadero», o «bueno», o «correcto», en términos de una relación de «acuerdo» o «correspondencia» entre algo humano y algo no humano.

Desde esta perspectiva, la pregunta «¿Nos da Dewey una teoría satisfactoria de lo verdadero, lo bueno y lo correcto?» presupone la respuesta a ésta otra: «¿Cuál es la función, en este momento de la historia, de tales teorías?». Dewey pensaba que la función de todas las teorías filosóficas era la misma: no «ocuparse de la realidad última», sino «clarificar las ideas de los hombres en torno a los conflictos sociales y morales de su propio tiempo».[46] Ahora bien, ésa es la función de la alta cultura en general más que de la filosofía en particular. De modo que en mi opinión sería todavía un poco más exacto decir que el cometido particular de la filosofía es asegurarse de que las viejas ideas *filosóficas* no bloqueen la senda de la investigación, de que la persistencia en el uso del lenguaje normativo empleado en los conflictos sociales y morales de épocas anteriores no dificulte nuestro enfrentamiento con los problemas de hoy.

Dewey opinaba que el uso reduccionista de Darwin y el uso racionalista de Hegel habían producido un lenguaje normativo que estaba de hecho bloqueando nuestra senda. Los seguidores cientificistas de Darwin (aquellos que enfatizaban más lo que éste tenía en común con Hobbes que lo que compartía con San Francisco) sugirieron que había una realidad subyacente —la lucha por la supervivencia— y que la alta cultura no era más que una conspiración para ocultarla. Los seguidores racionalistas de Hegel (los que lo interpretaban como un Spinoza pasado por el historicismo, más que como un Herder pasado por la metafísica) habían sugerido que había una realidad subyacente llamada «el absoluto» que de algún modo validaba nuestras aspiraciones religiosas y morales. El siglo XIX consumió mucho tiempo dudando entre estas dos concepciones alternativas en torno a qué era realmente la «realidad última» o la «naturaleza humana», y, por tanto, entre las vías tradicional y cientificista de describir las opciones morales y políticas a las que se enfrentaba.

A Dewey le habría complacido el hecho de que el siglo XX haya consumido cada vez menos tiempo en discutir sobre la naturaleza de la realidad última. Ello se ha debido en parte a que la promi-

46. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, en *The Middle Works*, vol. 12, pág. 94 (trad. cast.: *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993).

nencia creciente del lenguaje como tópico, junto con el reconocimiento cada vez más general de que la misma cosa se puede describir de diferentes maneras con diferentes propósitos, han contribuido a hacer del pragmatismo, en tanto que doctrina de la relatividad de los juicios normativos a los propósitos que uno desea servir, algo más acorde con el paladar de la época. Y, lo que quizá sea más importante, muchas producciones diferentes de nuestro siglo —las explicaciones freudianas de los conflictos morales internos, las descripciones etnográficas de formas alternativas de vida social, el experimentalismo en las artes y en la literatura— han ido propiciando progresivamente el que reemplacemos las preguntas kantianas del tipo «¿Qué debo hacer?», «¿Qué puedo esperar?» y «¿Qué es el hombre?», por preguntas deweyanas como «¿Qué fines comunitarios voy a compartir?» y «¿En qué clase de persona debo intentar convertirme?».

CAPÍTULO 14

HABERMAS, DERRIDA Y LAS FUNCIONES DE LA FILOSOFÍA

Tengo a Jacques Derrida por el más intrigante e ingenioso de los filósofos contemporáneos, y a Jürgen Habermas por el más útil socialmente (el que más hace por la política socialdemócrata). Siendo como soy admirador de ambos, me gustaría aclarar algunas de las diferencias que existen entre ellos. Voy a pasar revista en este ensayo a las críticas a Derrida contenidas en *El discurso filosófico de la modernidad* de Habermas,[1] para a continuación discutir el intento de éste de poner a la filosofía al servicio de la emancipación humana. Mi estrategia consistirá en defender que Derrida y Habermas se complementan, más que oponerse entre sí.

En *Contingencia, ironía y solidaridad* he sostenido que los libros de Derrida son exactamente lo que necesita quien haya quedado impresionado y abrumado por Heidegger, quien sienta el poder del lenguaje heideggeriano pero quiera evitar describirse a sí mismo en sus términos.[2] En un texto como «Envois» (la primera sección de

1. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991. [Todos los números de página que se dan entre paréntesis en el texto corresponden a esta edición en castellano del libro de Habermas, a cuya traducción me atengo. *N. del t.*]

2. El presente ensayo es la reelaboración de un material que pretendí incluir en *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge University Press, 1989) (trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991), pero que quedó fuera de la versión final por razones de organización. Por eso contiene a veces retazos de la jerga que desarrollé en aquel libro; por ejemplo, el contraste entre el «ironista» y el «metafísico». Ambos términos quedaban allí definidos en las págs. 73-75. A grandes rasgos, el ironista es un nominalista e historicista que se esfuerza

La Carte postale de Derrida) hallamos la edificante explicación de cómo un lector de Heidegger se fajó con un abuelo petulante y salió victorioso. Por su parte, el *Discurso filosófico* de Habermas es lo más indicado para quien encuentre a Heidegger y a Derrida absurdos por igual. Habermas le ayuda a uno a sentirse en su derecho de soslayar el teorizar ironista del género Nietzsche-Heidegger-Derrida, de rodearlo más que entrar en él. Si las letanías de Heidegger y las fantasías de Derrida te han dejado indiferente, en Habermas hallarás buenas razones para concluir que, al menos a los efectos de producir algún bien público, uno puede sencillamente *ignorarlos*.

Habermas considera a Heidegger y Derrida como miembros de la tradición que denomina «filosofía de la subjetividad», y que él remonta a Kant y Hegel. Echando mano de mi propia jerga, yo describiría esa tradición como uno más de los descarriados esfuerzos metafísicos de combinar lo público y lo privado. Se trata de un intento de sintetizar actividades que sería mejor mantener como distintas: la lucha de un pensador individual por liberarse de sus predecesores, por un lado, y la empresa política colectiva de incrementar la libertad y la igualdad, por otro. El «egoísmo» que Santayana atribuyó a la filosofía alemana, de Fichte en adelante, venía por lo general mezclado, hasta Nietzsche, con el intento de alcanzar una mayor justicia social.

Mas, como bien dice Habermas: «Con Nietzsche la crítica de la modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio».[3] Desde los tiempos de Nietzsche, la filosofía de la subjetividad ha estado tomada por los ironistas, personas interesa-

---

por retener la idea de que el vocabulario que emplea en la deliberación moral es producto de la historia y del azar, del hecho de haber nacido en un determinado tiempo y lugar. El metafísico, por el contrario, cree que existe un vocabulario correcto para la deliberación moral, un vocabulario que está en contacto con la realidad (y, en particular, con nuestra humanidad esencial). El héroe de mi libro era el «ironista liberal»: alguien consagrado a la justicia social y que, con todo, considera su propia devoción a esa causa como algo meramente contingente. En las págs. 61-69 me ocupaba de Habermas como un «liberal que no está dispuesto a ser un ironista». Los «Envois» de Derrida se discutían en el capítulo 6. El núcleo del libro era la distinción entre preocupaciones privadas, en el sentido de proyectos idiosincrásicos de autosuperación, y preocupaciones públicas, es decir, aquellas que tienen que ver con el sufrimiento de otros seres humanos. Tal distinción decididamente no es la que algunos lectores (de modo notable críticas feministas como Nancy Fraser) han interpretado: una distinción entre el lar doméstico y el foro público, entre *oikos* y *polis*.

3. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 122.

das en su propia autonomía e individualidad y no en su utilidad social, y cuyas incursiones en la política son algo incidental respecto de sus móviles principales. Lo que yo llamo «teorizar ironista» —un teorizar que subraya su propia contingencia— en Hegel permanecía aún como subtexto (emergiendo sólo en contadas ocasiones, como al final de la introducción de *La filosofía del derecho*, y volviendo después rápidamente a desaparecer de la vista). Pero después de Nietzsche esta variedad del teorizar empezó a desalojar a otros géneros.

Habermas opina que la filosofía de la subjetividad fue una salida en falso y que su inutilidad política se ha hecho progresivamente más obvia en nuestro siglo, a medida que hemos ido viendo a los filósofos concentrarse más y más en el «juego de desbancarse mutuamente» los unos a los otros. Conforme el teorizar ironista fue empujando a un lado la preocupación por la solidaridad humana, el interés por emancipar al filósofo individual de sus predecesores desplazó al interés por la emancipación de los oprimidos. De ahí que Habermas quiera reemplazar esa tradición por algo de mayor utilidad social: lo que él denomina una «filosofía de la intersubjetividad». Este tipo de filosofía conservará lo que del racionalismo ilustrado aún pueda usarse, a la vez que se deshace tanto de los esfuerzos metafísicos por «fundamentar» ese racionalismo en «la naturaleza del sujeto» como de los intentos ironistas de «subvertirlo».

Esta filosofía de la intersubjetividad gira en torno a una práctica característica de las sociedades liberales: tratar como verdadero lo que quiera que pueda ser objeto de acuerdo en el curso de una discusión libre, y dejar de lado la pregunta de si existe algún objeto metafísico con el que el resultado de dicha discusión se pudiera o no corresponder. Una filosofía así politiza la epistemología, en el sentido de considerar que lo que importa a efectos de la búsqueda de la verdad son las condiciones sociales (y, en particular, políticas) en las que dicha búsqueda se lleva a cabo, y no la naturaleza interna profunda de los sujetos que la protagonizan. Dice Habermas que él:

> Concibe el entendimiento intersubjetivo como *telos* inscrito en la propia comunicación lingüística cotidiana y el logocentrismo del pensamiento occidental, extremado en términos de filosofía de la conciencia, como *abreviación* y *distorsión* sistemáticas de un potencial operante ya siempre en la práctica comunicativa cotidiana pero del que sólo se hace un uso selectivo.[4]

4. Ibíd., pág. 369.

En otras palabras, el error de lo que Heidegger llama «metafísica» y Derrida «logocentrismo» es haber esperado hacer mediante la reflexión —mirando hacia adentro— lo que sólo puede hacerse mediante una ampliación del alcance de, y la participación en, una conversación. Ha husmeado en la intimidad del «sujeto» en lugar de abrirse a lo público. Si en efecto nos abrimos a lo público, identificaremos lo racional con los procedimientos, y lo verdadero con los resultados, de una «comunicación no distorsionada», el tipo de comunicación característico de una sociedad idealmente democrática. Pero lo que se interpone en el camino de una tal comunicación no tiene mucho que ver con el «logocentrismo», y sí todo con la política práctica. Todo lo que el filósofo puede hacer por la justicia social, desde su capacidad profesional, es señalar los obstáculos que hoy existen para una «comunicación no distorsionada». Y entre éstos no figuran las cuestiones esotéricas que discuten Heidegger y Derrida (por ejemplo, la confusión del ser con los rasgos más generales de los seres, o la supuesta primacía del habla sobre la escritura). Sí figuran en cambio cosas como el control de las revistas de circulación masiva por parte de personas que pretenden salvaguardar su propia riqueza y poder a expensas de los pobres y los débiles.

Sin duda Habermas tiene razón en que, si lo que buscamos en los textos comúnmente identificados como «filosóficos» es ayuda para realizar los ideales de las democracias liberales, entonces podemos *saltarnos* sin más a Nietzsche, Heidegger, Derrida y (la mayor parte de) Foucault.[5] Pero, en mi opinión, va demasiado lejos al afirmar:

5. Foucault es el único nombre de esta lista del que podría decirse que ha invertido la inclinación nietzscheana a desvincular a la filosofía de los proyectos de emancipación humana. Foucault dijo, a no dudar, una gran cantidad de cosas útiles sobre las instituciones contemporáneas, pero coincido con las críticas de que le hace objeto Habermas en los capítulos 9 y 10 de *El discurso filosófico de la modernidad*, y en especial con su afirmación de que la noción foucaultiana de emancipación gira en torno a una contraposición entre el «poder» y «el conocimiento implícito de la gente» sobre la que ese poder se ejerce, contraposición que a Foucault no le está permitida dada su opinión sobre la interconexión de verdad y poder. Algunos lectores de Derrida, como Richard Bernstein, han intentado atribuirle a su obra motivaciones ético-políticas igualitaristas; es obvio que el propio Derrida piensa que la desconstrucción tiene algún tipo de relevancia política. Yo tengo mis dudas sobre tales pretensiones, pero no trataré aquí de discutir ese asunto. Este intento de Derrida por hacer de la desconstrucción algo relevante para la política ha sido criticado por Thomas McCarthy en «On the Margins of Politics», *Journal of Philosophy*, nº 86, 1989, págs. 645-648.

> Una solución más sólida es la que empieza a avistarse cuando abandonamos el presupuesto un tanto sentimental de la pérdida de hogar metafísico, y cuando entendemos ese ir y venir entre consideración empírica y consideración trascendental, entre autorreflexión radical y algo irrebasable para el pensamiento, que no es posible ya disolver en reflexión, entre productividad de una especie que se genera a sí misma y algo originario que antecede a toda producción —es decir, cuando entendemos el rompecabezas de esos redoblamientos como lo que verdaderamente es: como un síntoma de agotamiento—. Lo agotado es el paradigma de la filosofía de la conciencia. Mas si ello es así, con el paso al paradigma del entendimiento intersubjetivo han de poder quedar disueltos también tales síntomas de agotamiento.[6]

Habermas no se equivoca al decir que la búsqueda del ironista de una ironía cada vez más profunda y de una sublimidad cada vez más inefable tiene escasa utilidad pública directa. Pero no creo que eso demuestre que «el paradigma de la filosofía de la conciencia sea un síntoma de agotamiento». Lo que para él son síntomas de agotamiento para mí lo son de vitalidad. Esto es porque yo leo a autores del tipo de Heidegger y Nietzsche como buenos filósofos *privados*, y él como malos filósofos *públicos*.

En *Contingencia, ironía y solidaridad* defiendo que la única relevancia de Heidegger y Derrida para la búsqueda de la justicia social es que ellos, como antes los poetas románticos, hacen más vívida y concreta nuestra idea de lo que podría ser la vida humana en una utopía democrática, una utopía en la que la búsqueda de autonomía resultara mínimamente impedida por las instituciones sociales. Ellos no hacen mucho por justificar la opción por una utopía así o por acelerar su venida. Pero sí muestran cómo la creación de nuevos discursos puede ensanchar el ámbito de lo posible. Contribuyen con ello a que nos liberemos de la imagen que para empezar dio origen a la filosofía de la subjetividad: la imagen creada por el metafísico de algo que está en nuestro interior más profundo, en el centro de todo yo humano, algo ni causado ni alcanzable por los procesos de inculturación históricamente condicionados, y que privilegia a un vocabulario de la decisión moral sobre el resto.

Es porque Habermas lee a estos escritores como si fueran filósofos públicos fallidos —filósofos que aún aspiran al «autocercioramiento de la modernidad», a ofrecerle a la era moderna algo que reemplace a la religión—, por lo que da un paso que yo no quiero dar. Pide que escritores como Heidegger y Derrida aporten una

6. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 353.

justificación pública de su propia práctica, que den una explicación intersubjetivamente sostenible de lo que están haciendo. Pretende tratarlos como si reclamaran lo que él llama «validez universal», en tanto que para mí la cuestión de la validez universal es irrelevante para sus prácticas.[7] Mientras que yo prefiero ver en la línea de pensamiento que va de Nietzsche a Heidegger y Derrida la apertura de nuevas posibilidades privadas (incluso si no es ésa la intención de los propios autores), cuya relevancia a efectos de la esperanza social liberal es sólo incidental y contingente, Habermas ve en ella un peligro público, una amenaza para la sociedad democrática. Al discutir a Heidegger, pone en primer plano su diagnóstico sobre la situación del mundo moderno, su cruzada contra la tecnología, el gigantismo y el americanismo. Para mí, en cambio, ese diagnóstico es un mero epifenómeno. Al discutir a Derrida, insiste en que éste no se limita a *exhibir* un nuevo tipo de escritura, sino que justifica con argumentos su modo de escribir. Derrida, dice Habermas:

> sólo puede pretender alcanzar el objetivo de Heidegger de romper desde dentro las formas de pensamiento metafísico con un procedimiento

7. Habermas dice que «el momento trascendente que es la validez *universal* rompe toda provincialidad; el momento de vínculo que comportan pretensiones de validez aceptadas aquí y ahora las convierte en portadoras de una práctica cotidiana *ligada al contexto* (ibíd., pág. 382). Pero no hay contexto provincial que se rompa si antes alguien no recontextualiza la práctica cotidiana vigente a base de soñar nuevas palabras en las que expresar posibilidades alternativas. La recontextualización revolucionaria es aquello que tanto los poetas como los teorizadores ironistas (como Heidegger y Derrida) saben hacer bien. Habermas habla a veces como si hubiera adoptado el supuesto del metafísico de que todos los candidatos alternativos a creencias y a deseos están ya disponibles, y como si el único problema consistiera en asegurarse de que se elige entre ellos con libertad. Así lo sugiere, por ejemplo, su discusión de *La educación estética del hombre* de Schiller; interpreta que Schiller trata «el arte como una forma de comunicación» primariamente (ibíd., pág. 62), y que está sembrando la semilla para la idea weberiana de «una distinta legalidad interna de las esferas culturales de valor que son la ciencia, la moralidad y el arte» (pág. 67). El romanticismo parece ponerle nervioso a Habermas. No se ocupa de la exaltación del «juego» en Schiller, ni es partidario de seguir a Shelley (como sí hizo Dewey) en considerar a los poetas como legisladores no reconocidos. Con todo, supongo que podría coincidir conmigo en que todo lo que las instituciones sociales pueden hacer es proporcionarnos libertad para discutir; pero todavía necesitamos la imaginación poética, todavía necesitamos recontextualizadores revolucionarios que nos den nuevas alternativas sobre las que discutir. Pues él mismo observa que «los lenguajes especiales que son la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, la economía, la política, etc. [...] viven de la fuerza iluminadora de los giros metafóricos» (págs. 251-252).

esencialmente retórico si el texto filosófico es en *realidad* de *verdad* un texto literario, si se puede *mostrar* que la diferencia de géneros entre filosofía y literatura es algo que se viene abajo cuando se lo mira con más atención.[8]

En lo que sigue voy a concentrarme exclusivamente en esta última afirmación.[9] Confío en que su examen me permita aclarar cómo entiendo yo la distinta función que cumplen la forma pública de filosofía que practica Habermas y la forma privada propia de Derrida.

Dice Habermas que «Derrida no pertenece a esa clase de filósofos que se sienten a sus anchas discutiendo».[10] De modo que busca en los admiradores norteamericanos de Derrida los argumentos que según él a éste le faltan. Y encuentra lo que busca en la siguiente afirmación de Jonathan Culler:

> Si el lenguaje serio es un caso especial del no serio, si las verdades son ficciones cuya ficticidad se ha olvidado, entonces la literatura no es un ejemplo desviado y parasitario de lenguaje. Al contrario, otros discursos se pueden considerar como casos de una literatura generalizada o archiliteratura.[11]

Dejando de lado por un momento la cuestión de si es necesario avanzar una tesis tan general y de tantas resonancias metafísicas

8. Ibíd., pág. 230.

9. Esto significa que no voy a entrar en la cuestión, interesante pero muy amplia y enmarañada, de los respectivos papeles del «trascendentalismo» universalista ahistoricista y la meticonería pragmatista dentro del pensamiento de Habermas, algo muy debatido desde los tiempos de *Conocimiento e interés*. Para discutir ese asunto como es debido habría que entrar en la pregunta ulterior de si lo que Habermas quiere es una teoría de la racionalidad que «fundamente» las instituciones democráticas sobre un cimiento ahistórico, o bien que meramente resuma las tendencias de dichas instituciones, esto es, si su metafilosofía es o no explícitamente historicista, como la de Rawls. He abordado brevemente este punto en «Habermas and Lyotard on Post-Modernity», en *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1991, págs. 11-12 (trad. cast.: «Habermas y Lyotard acerca de la posmodernidad», en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, págs. 229-245), y en una reseña del *Discurso filosófico* de Habermas (*London Review of Books*, 3 de septiembre de 1987).

10. Habermas, *Discurso filosófico...*, pág. 234.

11. Jonathan Culler, *On Deconstruction*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1982, pág. 181 (trad. cast.: *Sobre la desconstrucción: Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1992); citado en Habermas, *Discurso filosófico...*, pág. 234.

como ésta para defender las prácticas de Derrida,[12] veamos qué dice Habermas en respuesta a la afirmación de Culler.

A lo largo de una intrincada argumentación, que no intentaré resumir aquí, Habermas sostiene principalmente dos cosas. La primera es que se puede distinguir entre usos «corrientes» y usos «parasitarios» del lenguaje distinguiendo entre un lenguaje que opera bajo la restricción de estar «siempre abierto a la crítica por virtud de las pretensiones de validez sobre [las] que versa» y un lenguaje libre de tal restricción.[13] La segunda, que refuerza y clarifica la anterior, es que hay una diferencia entre funciones del lenguaje «que abren mundo» y funciones que «resuelven problemas». Habermas cree que Derrida niega que exista tanto un «ámbito de la práctica comunicativa cotidiana independientemente estructurado» como un «reino autónomo de la ficción». Escribe Habermas:

> Como Derrida niega ambas cosas, puede analizar cualquier discurso según el modelo del lenguaje poético y hacer como si el lenguaje viniera determinado en general por la función poética, por la función especializada en abrir mundo. Desde este punto de vista el lenguaje converge como tal con la literatura o incluso con el «escribir». La estetificación del lenguaje que Derrida consigue *con esa doble negación del sentido propio del discurso normal y del discurso poético*, explica también su insensibilidad frente a la tensa polaridad entre la función poética-abridora del mundo que posee el lenguaje y las prosaicas funciones intramundanas. [...] Es este contextualismo estético el que no permite a Derrida percatarse de que la práctica comunicativa cotidiana, merced a las idealizaciones inscritas en la acción comunicativa, hace posible en el mundo procesos de aprendizaje frente a los que y en los que han de *acreditarse*, quedan sujetos a contraste, los productos

12. En diversos ensayos de la segunda parte de *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* he sostenido que no hay tal necesidad.

13. Habermas, *Discurso filosófico...*, pág. 240. Habermas respalda esta distinción diciendo: «Los juegos de lenguaje sólo funcionan porque presuponen idealizaciones que abrazan el juego de lenguaje completo, idealizaciones que —como condición necesaria del entendimiento posible— hacen surgir la perspectiva de un acuerdo que por virtud de las pretensiones de validez sobre que versa queda siempre abierto a la crítica. Un lenguaje que opera bajo tales restricciones queda sometido a un test permanente. La práctica comunicativa cotidiana en que los actores han de entenderse sobre algo en el mundo se halla siempre obligada a acreditarse, y esas suposiciones idealizadoras son las que hacen posible tal acreditación». Estoy de acuerdo con la sustancia de esto, aunque argüiría, en contra de Habermas y Apel, que las idealizaciones relevantes no tienen por qué implicar la noción de «validez universal».

> de la capacidad de abrir mundo que en su función poética posee el lenguaje... Tras la capacidad de generar mundo que el lenguaje tiene, [Derrida] hace desaparecer la capacidad de resolver problemas que posee el lenguaje.[14]

Tal como yo interpreto a Derrida, él no «niega» la existencia de ninguna de esas cosas a las que Habermas le acusa de ser ciego. Sabe perfectamente que hay prácticas comunicativas a las que les es esencial la argumentación por referencia a reglas estándar, y que aquéllas resultan imprescindibles para fines públicos. No necesita decir, con Culler, que «lo serio es un caso especial de lo no serio», si bien él y Habermas no deberían tener dificultad en acordar que «otros discursos *pueden* verse como casos de una literatura generalizada» si el verlos así resulta servir a algún fin útil. Derrida ha desarrollado un modo de escribir que nos ayuda a verlos de esa manera. Pero, *pace* Culler (y Rodolphe Gasché),[15] ese modo de escribir ni presupone ni demuestra ningún punto de vista sobre «la naturaleza del lenguaje», ni, *pace* Habermas, puede ser criticado por referencia a un tal punto de vista.

Una cosa es «analizar cualquier discurso según el modelo del lenguaje poético» —esto es, jugar con él como juega Derrida con los textos de Heidegger, Freud, Hegel y otros—, y otra distinta afirmar que «el lenguaje viene determinado en general por la función poética, por la función especializada en abrir mundo». Derrida no necesita pensar en términos de que «el lenguaje en general» esté «determinado» por nada, ni creo que lo haga. Pero sí podría decir, como diría yo, que muchas de las expresiones empleadas en la resolución pública y cotidiana de problemas fueron en su día metáforas sorprendentes, fragmentos de un discurso abridor de mundo que al principio nadie sabía cómo argumentar o combatir. Pienso que Derrida podría coincidir sin reservas con Habermas en que «la capacidad de abrir mundo que en su función poética posee el lenguaje» tiene que «acreditarse» antes de que esas metáforas se literalicen y pasen a ser herramientas socialmente útiles. Muchos logros poéticos se quedan «sólo» en logros poéticos; nunca llegan a ser utilizados por nadie salvo por sus creadores. Mu-

14. Ibíd., pág. 247-248.

15. Véanse mis críticas a la interpretación que hace Gasché de Derrida en «Is Derrida a Transcendental Philosopher?», en *Essays on Heidegger and Others*, págs. 119-128 (trad. cast.: «¿Es Derrida un filósofo transcendental?», en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, págs. 169-182).

chas tentativas de autonomía privada —de manera notable, diría yo, las de Nietzsche y Heidegger— se quedan «meramente» en eso. Otras resultan tener rendimientos colaterales socialmente útiles. Pero no hay razón por la que el reconocer la fuente de esos útiles productos deba hacer «desaparecer la capacidad de resolver problemas que posee el lenguaje tras su capacidad de generar mundo».[16]

Me da la impresión de que Habermas prejuzga en contra de Derrida todas las cuestiones importantes al suponer que, para tratar a *X* como *Y*, se requiere un argumento que demuestre que *X* es «un caso especial de» *Y* o que no hay «realmente» diferencia entre *X* e *Y*; esto es, al suponer que uno no puede tratar a *X* como *Y* simplemente para ver qué pasa. Pero son los admiradores de Derrida (por ejemplo, Culler, Gasché y Paul de Man) quienes le exponen a este prejuicio cuando le atribuyen el haber «demostrado» algo original y sorprendente respecto de la naturaleza del lenguaje. Sus defensores le convierten en un cuasimetafísico y se niegan a dejarle ser tan sólo un ironista. Entonces Habermas les toma la palabra y señala, con sobrada razón, que si el lenguaje fuera lo que la «teoría literaria desconstructiva» estadounidense dice que es, difícilmente podríamos usar trazos y sonidos como herramientas para resolver nuestros problemas públicos. Si la «filosofía» pudiera de verdad mostrar que el «lenguaje» es algo más que gente manipulando trazos y sonidos con diversos fines públicos y privados —si se pudiera «demostrar» que el «lenguaje» es algo que puede (como sugieren los críticos desconstructivos) actuar por su cuenta y riesgo, quedar fuera de control, apuñalarse a sí mismo por la espalda, arrancarse su propia cabeza, etc.—, entonces sí que *tendríamos* realmente un problema. Pero nada hace pensar que el «lenguaje» sea capaz de hacer algo por el estilo, excepto la disposición a convertir a Derrida en un hombre con una gran teoría en torno a un gran objeto.

Los amigos de Derrida en Estados Unidos, esos que quieren hacer de él un teórico y no se contentan con dejar que siga siendo un ironista respecto de la teoría, muestran la misma clase de reverencia por la «filosofía» que se satiriza en «Envois». De Man, por ejemplo, piensa que «la necesaria inmanencia de la lectura respecto del texto» se alza como «el problema filosófico irreductible suscitado por todas las formas de crítica literaria», y que «[e]n Francia hizo falta el rigor y la integridad intelectual de un filósofo cuya principal preocupación no son los textos literarios para devolver-

16. Habermas, *El discurso filosófico*, pág. 205.

les a las complejidades de la lectura la dignidad de una cuestión filosófica».[17] Muchos *fans* de Derrida no pueden imaginar nada más agradable que tener un hijo bien rollizo y saludable con Sócrates.[18] Habermas no siente tanta reverencia por la filosofía, pero todavía piensa que, si alguien quiere «igualar» la distinción filosofía-literatura, tendrá primero la obligación de demostrar algunas tesis filosóficas, y en particular tendrá que coincidir con Culler en que:

> Está tan lejos de haber una diferencia de géneros entre filosofía y literatura, que los textos filosóficos se pueden abordar en sus contenidos esenciales en términos de crítica literaria, y los textos literarios se pueden abordar en su contenido esencial en términos de crítica a la metafísica.[19]

Mas si hay una idea que para Derrida carece de todo uso, ésa es la de «contenido esencial». Al igual que Quine, Goodman, Wittgenstein, Bergson, Whitehead y tantos otros filósofos del siglo XX, Derrida disuelve las sustancias, esencias y demás en redes de relaciones. El resultado de su forma de leer no es alcanzar las esencias, sino poner textos en contextos: poner unos libros junto a otros libros (como en *Glas*) y entretejer trozos de libros con trozos de otros libros. Un efecto de ello es que se difuminan los géneros, pero no porque los géneros no sean «reales». Es más bien porque

17. Paul de Man, *Blindness and Insight*, 2ª ed., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pág. 110. Es tan grande el respeto que De Man siente por el poder de la filosofía que piensa que «la obra de Derrida es uno de los lugares en donde se está decidiendo la posibilidad futura de la crítica literaria». Él toma completamente en serio la idea kantiana de «condiciones de posibilidad» y cree que los filósofos podrían descubrir que los críticos no pueden seguir haciendo lo que en apariencia vienen haciendo. Pero cuando Kant mostró que la metafísica era «imposible», su argumento fue que siempre era posible «demostrar» proposiciones antitéticas una vez que se traspasaban los límites del sentido. Es difícil ver cuál sería el análogo en el caso de la crítica literaria; nadie se sorprendería ni se molestaría al oír que los críticos son incapaces de resolver sus disputas sobre interpretaciones antitéticas de un texto. De Man no puede haber supuesto realmente que la crítica literaria deba cumplir las exigencias de Northrop Frye de un «estatuto científico», aunque únicamente una suposición de ese tipo puede explicar sus piropos a Derrida.

18. «El intento de tener un hijo con Sócrates» es una de las imágenes que Derrida emplea en *La Carte postale* para representar lo que la tradición metafísica siempre ha intentado hacer: producir otro candidato más al papel de vocabulario todopoderoso y omniabarcante. Es un intento que Derrida repudia explícitamente.

19. Aglutino aquí lo que dice Habermas en la «Suposición 2» de la página 231 del *Discurso filosófico...* con la «Suposición 2'» de la página 233.

una de las formas de crear un nuevo género consiste en hilvanar piezas y trozos de los antiguos, actividad que no produciría efectos novedosos interesantes si los viejos géneros no fueran precisamente tan diferentes como siempre habíamos pensado. Una cosa es entretejer hebras de diversos colores con la esperanza de fabricar algo nuevo, y otra muy distinta creer que la «filosofía» ha «demostrado» que los colores *en realidad* son «indeterminados» y «ambivalentes».

Habermas se pregunta por qué Heidegger y Derrida «todavía pelean contra esos conceptos "fuertes" de teoría, verdad y sistema que, desde hace por lo menos ciento cincuenta años, pertenecen al pasado», por qué siguen pensando que tienen que «arrancar a la filosofía del sueño de poder desarrollar una teoría que pueda tener la última palabra».[20] Lo que estoy sugiriendo es que a ellos no les interesa apartar a la «filosofía» de ese sueño, sino sólo apartarse ellos mismos de su propio pasado, de las palabras concretas que amenazaban con ser, para ellos, las últimas (a saber, las palabras de Nietzsche en el caso de Heidegger, las de Heidegger en el caso de Derrida). Ellos no tienen la disposición pública que Habermas da por supuesta en todo filósofo, ni es fácil entenderles (al igual que sucede con Nietzsche) como etapas en el intento de la «modernidad» de lograr su «autocercioramiento», que es el drama dentro del cual Habermas trata de situarlos.

Habermas no tiene la sensación de haberle hecho justicia a un filósofo a menos que consiga colocarlo dentro de un contexto político-religioso y logre poner en conexión su obra con la necesidad de «regenerar el poder religioso de la unificación en el medio de la razón».[21] Por eso, cuando dice que con Derrida y Foucault la «filosofía de la subjetividad» ha agotado sus posibilidades, las posibilidades que tiene en mente son las de su utilidad pública. Allí donde Habermas ve un contraste entre una filosofía de la subjetividad agotada y socialmente inútil y una filosofía de la racionalidad-como-intersubjetividad socialmente unificadora, lo que yo veo es el contraste entre una necesidad privada de autonomía y la necesidad pública de una visión sinóptica de los objetivos de una socie-

20. Habermas, *Discurso filosófico...*, pág. 253, n. 74.

21. Ibíd., pág. 33. Y también: «Desde la clausura del siglo XVIII, el discurso de la modernidad ha tenido un único tema presentado sucesivamente bajo títulos nuevos: el debilitamiento de las fuerzas de la cohesión social, la privatización...; en una palabra, las deformaciones de una práctica cotidiana unilateralmente racionalizada, que despiertan la necesidad de algo equivalente al poder unificador de la religión».

dad democrática, una sociedad que se mantiene unida, en palabras de Rawls, por el acuerdo de otorgar «la prioridad a lo justo sobre lo bueno», de hacer de la justicia «la virtud primera».

He sostenido en otro lugar[22] que la fuerza de estos lemas rawlsianos procede en parte del hecho de que las sociedades democráticas no necesitan preocuparse del «sujeto» o de la «naturaleza humana», que dichas sociedades privatizan las cuestiones relativas a tales temas. Esta afirmación entronca con la opinión de Habermas de que los únicos «universales» en los que desembocará una filosofía de la intersubjetividad serán procedimentales, y no decisiones sobre asuntos de «sustancia» como el sentido de la vida humana. De manera que tal vez Habermas no tuviera que modificar nada verdaderamente fundamental en su posición para hacerle sitio a Heidegger y Derrida, considerados éstos como personas embarcadas en empresas irrelevantes (al menos hasta donde hoy podemos juzgar) para la vida pública de nuestra sociedad. Dichas empresas sólo le son útiles a ese reducidísimo grupo de personas sobre las que todavía pesa «la tradición de la metafísica occidental» y cuya autoimagen viene formulada en términos de la lucha entre ironistas y metafísicos. En qué medida esas formas de articular la propia autoimagen —las letanías de Heidegger y los retruécanos de Derrida— salpiquen finalmente al ámbito público es cosa impredecible y, por lo general, irrelevante a efectos de sus fines privados.

Uno de los obstáculos para el tratamiento que quiero dar aquí de Habermas y Derrida como complementarios es que ambos parecen discrepar sobre la naturaleza y función de la filosofía. Es fácil pensar que esa discrepancia tiene que ser profunda. No obstante, en mi opinión «la naturaleza y función de la filosofía» es un pseudotema, no menos que «la naturaleza y función de la novela». Hablar del «final de la filosofía» resulta tan fácil, pero también tan huero, como hablar del «final de la novela». La expresión «la novela» abarca a estas alturas cosas tan diferentes (de *Tristram Shandy* a *Lo que el viento se llevó*, de *Lolita* a *Malone muere*, de *Oliver Twist* a *La canción del verdugo*) que todo el mundo ya sabe que «la muerte de la novela» no significa nada más que «la muerte de determinado tipo de novela». Deberíamos recibir con parecido ci-

22. Véase «The Priority of Democracy to Philosophy», en *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991, págs. 175-196 (trad. cast.: «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 239-266).

nismo los anuncios del «fin de la filosofía», que normalmente significan algo así como «el fin de la construcción de sistemas metafísicos», o «el fin del empirismo», o «el fin del cartesianismo». Ninguna definición de «filosofía» puede abarcar a Carnap y a Rawls, al primer Hegel y al último Wittgenstein, a Derrida y a Habermas, y aun así seguir acotando algo lo bastante coherente como para tener un «fin».

Con todo, hay algo en lo que Derrida y Habermas discrepan y que hace difícil verles como complementarios, algo que, a diferencia de la cuestión en torno a «la naturaleza de la filosofía», no es meramente verbal. Este desacuerdo no resulta fácil de apresar, pero sale a la luz cuando vemos a Habermas tratar la tradición Nietzsche-Heidegger-Derrida como una «crítica de la razón», y equiparar su propia posición a un rescate del racionalismo ilustrado. Aunque dice que su «concepto de mundo de la vida desarrollado en términos de teoría de la comunicación se libera de las hipotecas de la filosofía trascendental»,[23] y que «en la razón comunicativa no resucita de nuevo el purismo de la razón pura»,[24] de lo que no tiene intención es de liberar a la «razón comunicativa» del ideal de «validez universal». Él todavía quiere un punto arquimédico desde el que, por ejemplo, criticar a Foucault por su «relativismo» y por ser incapaz «de dar cuenta de los fundamentos normativos de [la] retórica [de su propia teoría]».[25] Aún desea decir que «la validez que se pretende para las proposiciones y las normas trasciende los espacios y los tiempos, *"elimina" espacio y tiempo*».[26]

Esta llamada a la validez *universal* le hace a Habermas desconfiar de lo que él denomina «historicismo lingüístico», esto es, la línea de pensamiento que, tal como yo sostengo, vincula a Dewey y Heidegger, a James y Nietzsche, a Derrida y Davidson. Para él, esta posición «hipostatiza la fuerza abridora de mundo que posee el lenguaje».[27] Y piensa que dicha hipóstasis encierra al discurso en los límites de ese espacio y tiempo concretos en que un juego de lenguaje dado se juega, excluyendo «toda interacción entre el lenguaje abridor de mundo y los procesos de aprendizaje que se producen en el mundo».[28] Pero yo no le encuentro base alguna a su insistencia en que gente como Castoriadis y Derrida deben *excluir*

23. Habermas, *Discurso filosófico*, págs. 423-424.
24. Ibíd., pág. 359.
25. Ibíd., pág. 351; véase. pág. 340.
26. Ibíd., pág. 382.
27. Ibíd., pág. 379.
28. Ibíd., pág. 378.

esa interacción, o a su tesis de que lo que hacen es «criticar la razón». Si la razón se interpreta, no como una facultad humana universal que de algún modo trasciende la invención de nuevos vocabularios, sino como lo que Habermas llama «razón comunicativa», entonces ninguno de los historicistas lingüísticos tenemos el menor interés en «criticarla».

Habermas cree ver un demonio antidemocrático —«el sujeto»— escondido tras las máscaras lingüísticas que Foucault, Derrida y Castoriadis asumen. Mas los tres estarían encantados de concederle que «la razón es *a nativitate* una razón encarnada tanto en los plexos de acción comunicativa como en las estructuras del mundo de la vida»,[29] y ninguno de ellos tendría interés en emprender «una explicación de la intersubjetividad de la praxis social» que «parta de la premisa de una conciencia solitaria».[30] Una cosa es decir que el inconsciente del individuo es un «mundo privado y único que choca con el mundo socialmente instituido» —que en cada uno de nosotros hay un «sello oculto» que no tiene nada que ver en particular con «procesos de aprendizaje» socializadores—, y otra muy distinta decir que «psique y sociedad están entre sí en una especie de oposición metafísica».[31] No hay razón para suponer que debamos elegir entre Dewey y Derrida, entre la resolución de problemas públicos y las batallas privadas por la autonomía. Ambas actividades pueden coexistir de manera pacífica. No hay razón por la que la filosofía deba elegir entre ellas, ni hay necesidad de asignarle a una algún tipo de prioridad epistémica sobre la otra. La elección entre ambas actividades, en cualquier caso concreto dado, es tan poco susceptible de hacerse desde criterios generales como en cualquier otro conflicto doloroso entre deberes hacia los otros y deberes hacia el yo.

A Habermas le repugna cualquier signo de un retorno a la *Lebensphilosophie*, algo por lo que siente casi tanto desprecio como Heidegger.[32] Eso sucede porque sobredramatiza el contraste entre

29. Ibíd., pág. 381.
30. Ibíd., pág. 394.
31. Ibíd., págs. 394 y 395.
32. Véase ibíd.: «Castoriadis acaba como empezó Simmel: pensando en términos de filosofía de la vida» (pág. 378). véanse págs. 248-249, donde, comentando mi opinión de que «la ciencia y la moral, la economía y la política, están sujetas, *al igual y de la misma forma* que el arte y la filosofía, a un proceso de protuberancias creadoras de lenguaje», Habermas dice: «Se ve aquí cómo el pathos nietzscheano de una filosofía de la vida que ahora se presenta reformulada en términos lingüísticos acaba anublando la sencilla idea por la que se guió el pragmatismo».

una «razón centrada-en-el-sujeto» y una «razón comunicativa», y busca indicios de «centramiento-en-el-sujeto» en cualquier cosa que reclame el estatuto de «filosofía» pero al mismo tiempo carezca de utilidad social. Piensa que, tanto en Castoriadis como en Heidegger, «la "verdad" de la apertura semántica del mundo funda incluso la verdad proposicional de los enunciados; prejuzga la validez de las manifestaciones lingüísticas en general».[33] Pero esta objeción confunde lo que es la fuente de ideas nuevas con el «fundamento de su validez». Confunde causas con razones. Y confunde también un primer estadio en el que se producen nuevas metáforas para satisfacer necesidades privadas, con otro ulterior en el que, una vez literalizadas dichas metáforas, podemos discutir sobre la verdad de oraciones formuladas en términos de ellas. Derrida y Castoriadis pueden coincidir sin dificultad con Davidson en que *nada* «fundamenta la verdad proposicional de los enunciados» salvo la práctica social, la discusión y el intercambio conversacional intersubjetivo. Pero también tendrían razón al insistir en que nada *podría* «prejuzgar la validez de las manifestaciones lingüísticas en general» excepto la falta de libertad y de ocio (debida, por ejemplo, a la incultura, el hambre, o a la policía secreta) para embarcarse en tales intercambios libres. Aparte de esto, lo único que podría prejuzgar esa validez sería la ausencia de nuevas «aperturas semánticas del mundo» que suministren grano fresco al molino de los argumentos, la carencia de ese tipo de novedades que los regímenes totalitarios con razón temen.

Las suspicacias de Habermas hacia la *Lebensphilosophie*, el romanticismo y la «apertura del mundo» se pueden retrotraer a su compromiso sostenido con la tesis de que existe algo llamado «razón crítica» capaz de detectar la diferencia entre «regularidades invariantes de la acción social como tal» y «relaciones de dependencia ideológicamente congeladas que en principio pueden ser transformadas».[34] Dicha tesis contrasta con el punto de vista que defendemos los historicistas lingüísticos: que las «relaciones de dependencia ideológicamente congeladas» sólo se vuelven detectables cuando alguien propone alternativas concretas a ellas. Nuestro argumento principal para decir esto es que no hay forma de discernir por adelantado si una regularidad dada cualquiera es «invariante», ya que las condiciones de posibilidad de la acción social

33. Ibíd., pág. 392.
34. Apéndice a Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Boston, Beacon Press, 1986, pág. 310.

están ampliándose indefinidamente a través de la «apertura semántica del mundo». Los historicistas lingüísticos pensamos que no existe tal cosa como una «humanidad» que haya que emancipar conduciéndola desde una era de comunicación «distorsionada» a otra de comunicación «no distorsionada», es decir, un núcleo común a hombres y mujeres de todas las épocas y climas que no sea la susceptibilidad que comparten al dolor y a la humillación.[35]

Desde el punto de vista de un historicista naturalista como Dewey —un filósofo tan lejano a la filosofía de la subjetividad como Mead y tan distante del ironismo como Habermas—, *cualquier* forma de vida social tiende antes o después a congelarse en algo que los espíritus más imaginativos e inquietos de la época considerarán «represivo» y «distorsionador». Lo malo de esas formas de vida no es que sean «ideológicas», sino sencillamente que han sido empleadas para justificar la administración sistemática de dolores y humillaciones. Lo más habitual es que en su día desempeñaran un papel liberador, librando a la gente de alguna alternativa aún peor.[36] Así que decir que el dolor y la humillación son *ahora* innecesarios es decir que *ahora* hay disponible una forma alternativa de vida social, la cual no habríamos llegado a concebir de no ser porque un nuevo y maravilloso mundo posible ha sido abierto mediante una innovación lingüística, innovación que quizá haya sido causada por una turbulencia meramente privada. Desde este punto de vista, «comunicación distorsionada» es una expresión relativa que obtiene su sentido por contraste con la propuesta de una si-

35. Para algunas tentativas de defender esta tesis de la no existencia de la «humanidad», véase mi «Cosmopolitanism Without Emancipation: a Replay to Jean-François Lyotard», en *Objectivity, Relativism, and Truth*, págs. 211-222 (trad. cast.: «Cosmopolitismo sin emancipación: respuesta a Jean-François Lyotard», en *Objetividad, relativismo y verdad*, págs. 285-298). Véase también «Feminismo y pragmatismo», en el presente volumen.

36. Los historicistas lingüísticos tendemos a coincidir con Dewey en que «el mal o lo peor es un bien rechazado. En el momento de la deliberación y antes de la elección ningún mal se presenta como tal. Hasta que es rechazado, es un bien en competencia con otros. Una vez rechazado, no aparece como un bien menor, sino como lo malo de esa situación». John Dewey, *Human Nature and Conduct*, en *The Middle Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1983, vol. 14, pág. 193 (trad. cast.: *Naturaleza humana y conducta: Introducción a la psicología social*, México, FCE, 1982). Véase también «Outlines of a Critical Theory of Ethics», en *The Early Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1969, vol. 3, pág. 379: «La bondad no es la lejanía respecto de la maldad. En un sentido, la bondad se basa en la maldad; esto es, la buena acción siempre está basada en una acción que fue buena una vez, pero que es mala si se persiste en ella bajo circunstancias cambiantes».

tuación comunicativa alternativa, con la apertura de un mundo social alternativo. Tal como Marx y Foucault nos hicieron comprender, las cadenas de hoy a menudo han sido fundidas del martillo que rompió las de ayer. Y, como Foucault era más proclive a admitir que Marx, esta secuencia de martillos que se vuelven cadenas probablemente no desembocará nunca en la invención de un martillo que ya *no pueda* refundirse en cadena, un martillo *puramente* racional, sin aleación ideológica. Con todo, y si hay suerte, las cadenas podrían ser cada vez un poco más ligeras y un poco más fáciles de romper.

Si Habermas se conformara con esta forma de historicismo y de contextualismo, pocos motivos tendría para recelar del «pensamiento centrado en el sujeto». Pero su apego a la idea de «validez universal» le hace imposible aceptarlo. Para mí ese apego es una variedad de la misma tentación que llevó a Platón, San Agustín, Kant, Nietzsche y Heidegger a buscar la afiliación o la encarnación, a buscar una relación con algo más grande que ellos y que las circunstancias contingentes en que se encontraban (por ejemplo, el bien, Dios, la ley moral, la voluntad de poder, el ser). En cuanto la idea de «emancipación» se separa de propuestas concretas sobre cómo romper un determinado tipo de grilletes (por ejemplo, la servidumbre personal, el poder eclesiástico, la esclavitud del salario, la discriminación racial o sexual, la burocracia ciega) y se hace de ella el objetivo de un ahistórico «interés humano», al punto queda conectada con la idea de que existe algo denominado «naturaleza humana» o «humanidad en sí misma» que requiere ser emancipado. A mi modo de ver, humanidad y razón crítica (como Dios, el bien, el sujeto, el lenguaje, el *Ereignis* y la *différance*) no son más que nuevos candidatos dudosos a ese puesto de Algo Más Grande.

La mejor explicación que conozco de este uso de «humanidad» aparece en el libro de Bernard Yack *The Longing for Total Revolution*. En esta obra, Yack identifica como máximo común denominador del tipo de teoría social que se propone «posibilitar a los seres humanos el realizar su humanidad» la contraposición filokantiana entre «naturaleza» y «libertad», con su correspondiente demanda de que «nuestra autonomía sea realizada en nuestras instituciones».[37] Yack demuestra que, si bien esta contraposi-

37. Véase Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophical Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1985, pág. 365.

ción antinaturalista e idealista fue rechazada oficialmente por Marx y por Nietzsche, ambos desertan de su naturalismo oficial tan pronto como empiezan a hablar de una «transformación del género humano». Para este autor, Hegel aceptó la contingencia de un modo que ni Marx ni Nietzsche fueron capaces de imitar, estuvo dispuesto a admitir que no hubiera nunca una realización política del ideal que, pensaba Hegel, podía realizarse en la actividad privada del filósofo que alcanza el conocimiento absoluto.[38] Por el contrario, considera que Marx y Nietzsche estaban oficialmente dispuestos a aceptar la materialidad bruta de las condiciones contingentes, mientras seguían comprometidos, de manera no oficial, con un estado futuro de la humanidad en el que esa materialidad habría sido sorteada. Yack cierra su libro diciendo que:

> la premisa que sugiere identificar la deshumanización... como el obstáculo para un mundo en el que no haya fuentes sociales de insatisfacción —una definición de la humanidad de los individuos en términos de su capacidad para resistirse al condicionamiento externo— excluye la realización de nuestra humanidad en el mundo externo. Cualquier institución que condicione nuestra conducta será deshumanizadora en la medida en que sostengamos este modo de entender la humanidad del hombre.[39]

Esa idea de que las personas tienen un «dentro» —un núcleo central— que «se resiste al condicionamiento externo» es una de las que los historicistas lingüísticos rechazamos. Si nos desprendemos de ella, entonces necesitaremos el tipo de distinción privado-público en la que vengo insistiendo. Porque en ese caso ya no veremos la autonomía como la actualización de una potencialidad humana común, sino como una autocreación: el proceso de luchar por liberarnos de herencias muy concretas con el fin de extraer las consecuencias de nuestros idiosincrásicos «sellos ocultos». En una comunidad liberal ideal el respeto por esa particularidad e idiosincrasia es generalizado, y la única clase de libertad humana que uno espera es la «libertad negativa» de Isaiah Berlin: que lo dejen a uno en paz.

Para una comunidad así, la «validez universal», la libertad respecto de un contexto espacio-temporal limitado, no viene al caso.

38. Véase ibíd., capítulo 5, págs. 209-210, donde Yack cita la afirmación de Dieter Henrich de que la de Hegel «es la única teoría filosófica que reconoce la contingencia absoluta».

39. Yack, *The Longing for Total Revolution*, pág. 366.

Esa comunidad ideal considerará como tarea de la teoría social lo que Rawls llama «obtener un equilibrio reflexivo» entre nuestros viejos principios morales (las generalidades que invocamos para justificar las viejas instituciones) y nuestras reacciones ante nuevos desarrollos, esto es, nuestro sentido de la deseabilidad o indeseabilidad de las diversas posibilidades que se hayan abierto recientemente. De ello surgirán iniciativas para reformar las viejas instituciones o para sustituirlas por otras nuevas. La cuestión de la validez intrínseca de los principios no se plantearía. En concreto, no se plantearía la cuestión de si eran «universalmente válidos» o «meramente nuestros». Por lo tanto, habría una continua *crítica* social, pero no una *teoría* social *radical*, si por «radical» se entiende apelar a algo situado más allá de los principios heredados y de las reacciones a los nuevos desarrollos.

¿Qué guardaría a esa sociedad de sentirse a gusto con la administración institucionalizada de dolor y humillación hacia los más débiles?, ¿qué le impediría dar por descontado ese dolor? Únicamente las descripciones detalladas de tales sufrimientos y humillaciones, descripciones en las que el contraste entre la vida de los débiles y la de los privilegiados se les hiciera diáfano a aquéllos (incitándoles así a la revolución) y a éstos (moviéndolos con ello a la reforma). En lugar de un test teórico general para detectar la presencia de «ideología» y de «distorsión de la comunicación» como el que Habermas concibe, habría sólo descripciones particulares de las ofensas y propuestas concretas sobre el modo de evitarlas.

¿Quién suministra esas descripciones? En la sociedad liberal actual, un amplio abanico de personas: periodistas, antropólogos, sociólogos, novelistas, autores dramáticos, directores de cine, pintores. Una de las cosas que mejor saben hacer las sociedades liberales es producir incesantemente descripciones de ese tipo. Piénsese en libros como *La cabaña del tío Tom* o *Los miserables*, en las prolongaciones de Dickens y Zola, en *La granja africana*, *Sin novedad en el frente*, *El pozo de la soledad*, *People of the Abyss*, *Black Boy* y *Rebelión en la granja*. Todas estas novelas son continuas con piezas de no ficción como *Las cartas del pañero*, *Los hijos de Sánchez*, *El camino de Wigan Pier* y *Archipiélago Gulag*,* y también con ar-

* Posiblemente algunos de estos títulos no le digan mucho al lector español. Todos ellos tienen en común el reflejar, directa o indirectamente, alguna situación social injusta. Así, en el caso de *La granja africana* (*Den afrikanske Farm*, Karen Blixen, 1937), la autora —más conocida por el seudónimo de Isak Dinesen— de-

tículos y columnas de periódico, ya estén escritos por mugrientos reporteros o por científicos sociales, y con informes redactados unas veces por comités de benefactores y otras por burócratas. Obras así movilizan a los ofendidos e intranquilizan a quienes cometen o consienten las ofensas. Proporcionan las intuiciones —las reacciones intensas a estímulos inéditos— que posteriormente las tentativas teóricas de alcanzar el equilibrio reflexivo tendrán en cuenta.

La expectativa de lograr algo *más* que esta constante provisión de nuevos estímulos —el deseo de una teoría que sustituya a la búsqueda de equilibrio reflexivo ofreciendo una «crítica *radical* de la sociedad»— ha sido el rasgo más emocionante de la vida intelectual desde la Revolución francesa. Es emocionante por las mismas razones que lo ha sido siempre la afiliación a, o la encarnación en, Algo Más Grande: sugiere que podemos ser transportados detrás de las bambalinas, más allá de las apariencias hacia un lugar oculto en donde podríamos llegar a convertirnos por vez primera en lo que realmente somos. Una tal teoría, si existiera, haría *al por mayor*, para todo el mundo, lo que quizá es de pensar que sólo puede hacer cada cual para sí mismo y de uno en uno: darnos autonomía.

Los peligros de la búsqueda de esa forma de autonomía han sido puestos de manifiesto con detalle por los analistas del fascismo, por historiadores del marxismo como Kolakowski, y por tantos otros que han escrito sobre la sociología de los movimientos radicales y sobre las raíces psicológicas de lo que Yack llama «la añoranza de la revolución total». En cuanto a la pregunta de si dicha añoranza ha producido hasta la fecha más daño que beneficio —una pregunta que divide, por ejemplo, a Kolakowski y E. P. Thompson, como en su día dividió a Orwell e Isaac Deutscher—, carezco de certezas al respecto, si bien me inclino del lado de Kolakowski y Orwell. Lo único de lo que me siento capaz es de intentar poner en palabras qué aspecto podría adoptar el mundo intelectual si desapareciera el deseo de una teoría social «radical». En ese mundo, el paso desde un ideal de validez universal a un historicis-

nuncia el colonialismo; en *El pozo de la soledad* (*The Well of Loneliness*, Radclyffe Hall, 1928), el rechazo social del lesbianismo; en *Las cartas del pañero* (*The Drapier's Letters*, Jonathan Swift, 1724), la dominación británica en Irlanda, etc. *People of the Abyss* es de Jack London (1903), y *Black Boy*, del escritor negro Richard Wright (1945); *El camino de Wigan Pier* (*The Road to Wigan Pier*, 1937) es un relato de George Orwell, del que Rorty cita aquí también su célebre *Animal Farm*. [*N. del t.*]

mo lingüístico fomentaría la ironía a costa de la metafísica, fomentaría el sentido de la contingencia de todo vocabulario final más que el esfuerzo por escapar a dicha contingencia. Pues un cambio como ése haría difícil invocar la distinción apariencia-realidad en aquellos contextos en donde los metafísicos han intentado ejercitarla. Más en particular, haría imposible pensar en la autonomía como «liberación respecto de fuerzas externas represivas» o de «la distorsión de lo esencialmente humano por las instituciones sociales». Ya no sería posible mezclar la disminución del dolor y la humillación con la idea de «transformar la naturaleza del hombre». Por decirlo de modo descaradamente chovinista: ese cambio enfatizaría la variedad de pensamiento social utilitario-reformista anglosajona en detrimento de la *Ideologiekritik* germana. Dejaría de lado la distinción «ideología-no ideología» por la misma razón que se desentiende de la oposición «humanizador-deshumanizador».[40]

En un mundo intelectual así, habría una necesidad recurrente de restablecer el equilibrio reflexivo entre los viejos truismos y las reacciones a nuevos estímulos. Pero será evidente que el impulso para el cambio social vendrá de dichos estímulos y no de descubrimientos teóricos. De ahí que pierda todo su atractivo la analogía entre teoría social y ciencia natural y la metáfora de una penetración en niveles cada vez más profundos para sacar a la superficie raíces cada vez más hondas. La teoría social se comparará más bien con la crítica literaria y con la jurisprudencia, unas áreas de la cultura en donde las metáforas de profundidad y radicalidad no sirven de mucho.

En *Contingencia, ironía y solidaridad*, hice la contraposición entre un mundo intelectual dominado por la añoranza «germánica» de un destino más elevado que el del «último hombre» de Nietzsche y otro dominado meramente por el deseo «anglosajón» de evitar la producción de innecesarios dolores y humillaciones, basándome para ello en la distinción entre lo sublime y lo bello.[41] Los radicales desean la sublimidad, mientras que los liberales quieren sólo la belleza. Los liberales de la estirpe Mill-Dewey sueñan con una utopía en la que todo el mundo tiene una oportunidad de conseguir lo que hasta ahora únicamente ciudadanos ricos de las ricas

40. Véase Raymond Geuss, *The Idea of Social Theory*, Cambridge University Press, 1981, sobre la «crítica de las ideologías».

41. Nietzsche tenía otro modo de expresar esto: «El ser humano no aspira a la felicidad; sólo el inglés hace eso» (*Crepúsculo de los ídolos*, «Sentencias y flechas», nº 12, Madrid, Alianza, 1975).

democracias nordatlánticas han sido capaces de obtener: la libertad, holgura de medios y ocio necesarios para perseguir la perfección privada a su idiosincrásica manera. Tal utopía no es sino mucho más de lo mismo de lo que hasta ahora hemos tenido sólo un poco, no es una transfiguración sino una redistribución. Los radicales, por el contrario, quieren un mundo en el que todas las cosas han tenido que hacerse nuevas, y en el que el reajuste de las pequeñas cosas privadas, la prosecución de una autonomía idiosincrásica, queda subsumida bajo una meta comunitaria más alta, más vasta y más excitante. Quieren la versión pública de una sublimidad que, a mi entender, tiene necesariamente que ser privada: la sublimidad que se alcanza al romper con alguna herencia concreta (un vocabulario, una tradición, un estilo) que uno había temido que pudiera limitar la entera vida propia.

Los radicales, como desprecian la perspectiva de un mundo de «últimos hombres», tratan a la «sociedad burguesa» y a la «ideología burguesa» del mismo modo que los ironistas a la metafísica: como una tentación insidiosa a la que tenemos el deber de resistirnos. A menudo esto ha dado lugar a la ilusión de que criticar la metafísica *es* criticar la ideología burguesa y viceversa. Tal asimilación fortuita produce a su vez entre los radicales la ilusión de que existe una importante conexión entre teoría ironista y política radical. Entre los liberales, por su parte, da lugar a la convicción de que el sentido ironista de contingencia corrompe el entramado moral de las sociedades democráticas. Una y otra ilusión se ven alimentadas por el recuerdo de las ocasionales ligerezas antidemocráticas de Nietzsche, de los intentos de Heidegger de subirse al tren de Hitler, del período de alocadas alabanzas de Sartre a Stalin y del cuasianarquismo de Foucault.

La amplia variedad de puntos de vista políticos con los que la primera de esas ilusiones resulta compatible —fascismo, estalinismo, anarquismo— avala la opinión de Yack de que el elemento común a toda política radical es el anhelo de una otredad sublime, algo a lo que no se le aplican los predicados con los que describimos cotidianamente la diferencia entre lo bello y lo feo, lo placentero y lo doloroso. Parece extraño asociar a Habermas —el más sensato, templado y eficaz portavoz de la socialdemocracia de entre todos los filósofos contemporáneos— con ese anhelo. Mas, desde el punto de vista de mi historicismo lingüístico, su desconfianza hacia el contextualismo, su búsqueda de «validez universal», es uno más de sus síntomas. Otro es su convicción de que hay un «interés emancipatorio» distinto del mero «interés técnico» en reajus-

tar las cosas de manera que se produzca menos dolor y más felicidad. Además, está su convicción de que el mero «positivismo» y «cientificismo» anglosajón resulta insuficiente para comprender la sociedad contemporánea, y su sospecha de que uno y otro son de algún modo «cómplices» en lo que esa sociedad tiene de peor.[42] A mi modo de ver, esa convicción significa una aceptación residual de la distinción kantiana naturaleza-libertad y de la contraposición que realiza Marx entre «ideología» y un modo de pensamiento que, por representar la «libertad humana» y no las «constricciones externas», logra ser no ideológico. En esta medida al menos, veo al propio Habermas enredado aún en lo que él denomina «la filosofía de la subjetividad».

Si uno parte de la idea de que la libertad es el reconocimiento de la contingencia más que de la existencia de un ámbito específicamente humano exento de necesidad natural, tendrá más dudas que Habermas respecto de la utilidad social de la filosofía. Uno esperará menos de la filosofía, al menos del tipo de filosofía caracterizada por lo que Habermas llama «planteamientos universalistas y estrategias teoréticas fuertes».[43] En lugar de ello, pondrá lo principal de sus esperanzas de un alivio del dolor y la humillación

42. Véase Habermas, *Conocimiento e interés*: «El positivismo [se instala] en un nivel inferior al alcanzado por la reflexión de Kant», Madrid, Taurus, 1982, pág. 13. Para el Habermas de esta temprana obra, la distinción kantiana naturaleza-libertad sigue constituyendo una propedéutica esencial al descubrimiento por parte de Hegel de lo que Habermas denominaba «el poder emancipatorio de la reflexión que el sujeto experimenta en sí mismo hasta el punto de volverse transparente a su propia génesis», y para la negación de la doctrina «positivista» de que «el conocimiento es un mero instrumento de la adaptación de un organismo a su medio» (pág. 97 de la trad. ingl.) [En este caso, como en el pasaje citado en la nota 33 *supra*, no he logrado ubicar la página de la edición española a la que corresponde el fragmento de Habermas. *N. del t.*] —doctrina que para Dewey resultaba enteramente compatible con la crítica de las instituciones contemporáneas—. Aunque Habermas ha cambiado en gran medida sus opiniones a lo largo de los veinte años transcurridos desde entonces, creo que permanece fiel a la convicción de que la teoría social puede hacer por las sociedades contemporáneas algo análogo a lo que privadamente pueden hacer los individuos (por ejemplo, con el psicoanálisis), a saber: volverse «transparentes a su propia génesis». Para una buena discusión crítica de la teoría habermasiana del «interés emancipatorio», véase Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1978, sección 2.5, especialmente páginas 99-101 (trad. cast.: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1995). McCarthy resulta muy útil para entender el esfuerzo de Habermas por aunar a Kant y Marx.

43. Habermas, *El discurso filosófico...*, pág. 251. Sobre este tema, véase mi «The Ambiguity of "Rationality"», *Constellations*, 3, nº 1, 1996, págs. 73-82.

innecesarios y socialmente consentidos en dos cosas. Primero, en el tipo de escritos que enumeré antes: novelas, artículos e informes de quienes son capaces de hacer visibles formas concretas de dolor y humillación. Segundo, en propuestas de cambios específicos en las disposiciones sociales: leyes, regulaciones empresariales, procedimientos administrativos, prácticas educativas, etc. Esto significa utilizar con menos frecuencia expresiones como «capitalismo avanzado», «sociedad industrial moderna» y «condiciones de producción del conocimiento», y usar más otras como «representación de los trabajadores», «leyes contra movimientos financieros improductivos» y «sindicato de periodistas».

La preferencia por este nivel de concreción, frente a la gran escala característica de la «teoría social» al estilo alemán, por supuesto que no se deduce sin más de grandes premisas filosóficas. Lo que la justifica, si acaso, no es simplemente un deseo de que se reconozca la contingencia, sino un juicio político: el de que las democracias ricas de hoy contienen ya el tipo de instituciones necesarias para su propia reforma y que la comunicación entre sus ciudadanos no está «distorsionada» por nada más recóndito que la codicia, el miedo, la ignorancia y el resentimiento. Vale decir que, en las ricas democracias constitucionales nordatlánticas, los instrumentos de perfeccionamiento ya están en su sitio, que lo que necesitan las principales instituciones de las sociedades democráticas contemporáneas no es que se las «desenmascare» sino, por el contrario, que se las use intensivamente, y que haya buena suerte. Es éste un juicio arriesgado, y quizás erróneo. Pero, de ser erróneo, no nos lo mostrarán «los planteamientos universalistas y las estrategias teoréticas fuertes», sino un prolongado ensayo y error.

CAPÍTULO 15

DERRIDA Y LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

En el mundo real, Nietzsche fue un pasmarote errabundo, irresoluto y lleno de jeribeques que jamás tuvo una vida más allá de la literatura. Pero imaginemos un mundo posible en el que la suerte le sonríe tempranamente y acaba sus días convertido en un feliz, afectuoso y acomodado padre de familia. En este mundo más satisfactorio, las burlas de Wilamowitz-Möllendorf (el John Searle de su tiempo) no logran hundir *El origen de la tragedia*. Todo lo contrario, el libro goza de una gran boga en Europa juntamente con el tratado de Moriarty sobre el teorema del binomio. Las giras de Nietzsche por los Estados Unidos como conferenciante obtienen un éxito rabioso que eclipsa a las de Dickens. La multitud de libros que sobre él escriben sus admiradores e imitadores norteamericanos (el viejo Mark Twain, el joven H. L. Mencken), así como los no menos numerosos que previenen exaltadamente contra su peligrosa influencia, mantienen su nombre continuamente en el candelero. En vez de derrumbarse a la edad de cuarenta y cinco años, sigue escribiendo gozosa y prolíficamente, «pasándoselo en grande».[1]

1. En el libro de Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, París, Seuil, 1991 (trad. cast.: *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994), Derrida se refiere a sí mismo como «s'amusant beaucoup» («habiéndose divertido un rato»). El presente ensayo es una versión revisada de una reseña mía sobre este libro. Éste consta de dos partes: «Derridabase», de Bennington, que discurre por la parte superior de las páginas, y «Circonfesión» («Circonfession» en el original), de Derrida, que fluye por el pie de las mismas. [Dado que Rorty cita siempre la obra por su edición en inglés —tal como advierte en una aclaración dentro de esta misma nota que he omitido—, he sustituido los números de página que figuran en el texto por los correspondientes a la edición en castellano antes citada, a cuya traducción por tanto me atengo. *N. del t.*]

¿El éxito, la cordura y los barrios caros habrían echado a perder a Friedrich Nietzsche? ¿La perfección de la vida habría arruinado la obra? ¿Habría podido escribir tan bien en contra del resentimiento si lo hubiera experimentado menos a menudo? ¿Podría haber escrito *La voluntad de poder* de haber tenido él alguno? Quizá no. Pero el ejemplo de Derrida, como el de Dickens, deberían hacernos recelar de la idea de que la soledad y el ostracismo son buenos para el genio, en tanto que la fama y el dinero siempre corrompen. Derrida sigue tan fresco, conmovedor y divertido como siempre, a despecho de todo el bombo y de todo el látigo que ha tenido que soportar. De algún modo se las ha arreglado para digerir lo uno y lo otro. Se ha mantenido igual de abierto a los libros que lee y relee, e igual de sensible al poder de la fantasía, que cuando empezó.

Tiene toda la razón Geoffrey Bennington cuando dice que «estamos aún lejos de captar por completo este pensamiento, de una riqueza y una complejidad iguales a las de los grandes nombres de la tradición filosófica» (pág. 27). Imaginaciones tan encendidas como la de Nietzsche, Heidegger y Derrida no se ven llamear todos los días. No debemos dejar que el vocerío continuo en torno a Derrida —producido en su mayor parte por personas que no le han leído— nos lance a juicios prematuros o nos impida alegrarnos de ser sus contemporáneos. Debemos dar gracias por que aún quede alguien por aquí capaz de dejarnos fuera de combate con algo que, incluso después de haberle leído mucho, nunca habríamos esperado: algo como «Circonfesión».

Ni debemos tampoco dejarnos distraer por la pregunta: «¿Qué *clase* de riqueza y de complejidad?, ¿literaria o filosófica?, ¿intelectual o imaginativa?». Esta pregunta nunca ha obtenido una respuesta satisfactoria cuando se ha planteado respecto de buena parte de Hegel, de la mayor parte de Nietzsche o del último Heidegger. El reiterado fracaso de los intentos de contestarla a propósito de Derrida debería hacer que nos impacientáramos con la pregunta, no con él. Cuando alguien propone respuestas nuevas a preguntas formuladas en viejos términos, especialmente los que usaron Platón o Kant, solemos llamar al resultado «filosofía». Si alguien propone nuevas preguntas, formuladas en términos nuevos, por lo general llamamos al resultado «literatura». En ocasiones, como es el caso de Nietzsche, al principio llamamos a sus libros «literatura», y luego, una vez que un número suficiente de profesores de filosofía ha tomado cosas de ellos o los ha criticado, los libreros discretamente los cambian de estantería. Pero ni la primera clasificación ni la segunda nos dicen gran cosa.

En lo que sigue voy a suscitar algunas preguntas críticas respecto del Derrida que presenta Bennington. Pero debo decir primero que su explicación de lo que aquél representa es mejor en casi todos los respectos —más inteligente, más plausible, más legible y menos pretenciosa— que cualquier otra que yo haya leído. Bennington logra en gran medida volverse transparente en aras del escritor al que está glosando. No aprovecha el viaje para sacar a pasear sus temas favoritos, y nunca recubre los neologismos de Derrida con otros de su propia cosecha.[2]

Sin embargo, «Derridabase» de Bennington no es el libro que los filósofos analíticos siguen esperando que alguien escriba sobre Derrida, un libro que les salga al encuentro a mitad de camino.[3] Ese libro prestaría oídos al consejo de Searle de que una distinción borrosa puede ser con todo una distinción muy útil, y, por tanto, no afirmaría que Derrida ha «planteado dudas sobre una distinción» al volverla borrosa (pág. 112). No diría que una de las consecuencias de los argumentos de Derrida es «una refutación del humanismo» (pág. 70), a la vez que nada dice sobre lo que significa «humanismo» en ese contexto.[4] No limitaría su crítica del trata-

2. Ese recubrimiento es típico de los muchos libros (a mi modo de ver, pesados y sin provecho) que ofrecen lo que Bennington llama lecturas «derridianas» de Derrida. En la última página de «Derridabase», Bennington dice que le ha sido «impedido» ofrecer una tal lectura porque «hemos dicho todo sobre la desconstrucción *salvo* la observación suplementaria que le *da nombre* en los textos firmados por Jacques Derrida». No estoy seguro de entender lo que esto significa, pero creo que agradezco el que la fatal observación suplementaria haya sido omitida. Porque Derrida parece inimitable: aún estoy por ver una lectura derridiana de algo, escrita por alguien que no sea el propio Derrida, y que no resulte forzada, patosa y carente de humor.

3. Ojalá alguien escribiera ese libro, no porque yo crea que los libros escritos al gusto de los filósofos analíticos tienen una claridad intrínseca de la que los del propio Derrida carecen, sino sencillamente porque un libro así tendría una considerable utilidad pedagógica y ecuménica. Podría derribar algunas barreras a la comunicación internacional entre profesores de filosofía, barreras levantadas por los muy diferentes repertorios de lecturas que en cada país se les exigen a los estudiantes de filosofía. A la espera de ese libro, el mejor sitio al que pueden acudir los filósofos analíticos en busca de luz sobre Derrida son los admirables artículos que sobre él y Davidson ha escrito Samuel Wheeler: «The Extension of Deconstruction», *Monist*, 69, nº 1, 1986, págs. 3-21; «Indeterminacy of French Interpretation», en Ernest Lepore (comp.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986, págs. 477-494; «Metaphor in Davidson and de Man», en Reed Way Dasenbrock (comp.), *Donald Davidson and Literary Theory*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1993, págs. 144-159.

4. Me huelo que «humanismo» significa aquí algo parecido a lo que más adelante llamo yo «nominalismo». Pero no estoy seguro.

miento que hace Davidson de la metáfora a la afirmación, críptica y parece que prejuzgada, de que éste «limita extraordinariamente el terreno del sentido y, al mismo tiempo, el de la dependencia filosófica, y lo reduce al sentido proposicional únicamente» (pág. 148). No afirmaría que «todas las elecciones éticas y políticas se hacen *a priori* en el terreno de esa complicidad [con la metafísica]» (pág. 61), sin especificar a qué equivale dicha complicidad y de qué modo afecta a aquellas elecciones.[5]

Y lo más importante de todo, ese libro no escrito no diría que el concepto de «autonomía» (o cualquier otro) adolece de «ingenuidad» (pág. 260), o que «nuestras deducciones han demostrado, sin duda, una especie de incoherencia en la propia construcción del concepto "signo"» (pág. 60). No trataría a los conceptos como cuasipersonas. En vez de ello, diría que algunas personas que utilizan la palabra «autonomía» no se hacen a sí mismas determinadas preguntas que se deberían hacer, y que ciertos modos de usar la palabra «signo» han dado lugar a pseudoproblemas trascendentales insolubles (por ejemplo, ¿cómo es *posible* la intencionalidad en un mundo de átomos y vacío?) que podríamos ignorar sin ningún miedo. Trataría la tesis de que «el significado no es más que un significante situado en cierta relación con otros significantes» (pág. 54) como un modo de decir lo que ya decía Wittgenstein de que tener un concepto es saber cómo usar una palabra. Por lo tanto, las acusaciones de ingenuidad o de incoherencia en los conceptos se reemplazarían por sugerencias de cambios en el comportamiento lingüístico de personas concretas (principalmente filósofos).

Ese libro no escrito no esparciría dudas sobre si «sabemos exactamente lo que es una madre» (pág. 217), ni afirmaría que «to-

5. «Derridabase» no dice mucho sobre política, o sobre la posible relevancia política de la desconstrucción. No obstante, hay un momento en el que Bennington habla de «esta pregunta clásica (critica usted el orden de cosas existente; ¿qué propone establecer en su lugar?), que tiende a reforzar el orden político como orden de un orden, precisamente, y que guía, en los países anglosajones, numerosas reacciones "políticas" frente a la desconstrucción» (pág. 270). Continúa luego diciendo que esta pregunta clásica está «superada» por la desconstrucción y que «si ésta tuviera una meta o idea esencial, sería la siguiente: que suceda algo, que algo pase, que haya un acontecimiento».

Como pragmatista, no admito que algo pueda superar las preguntas de la forma «¿Qué hay que hacer?». Para mí esas preguntas sobrepasan a todas las demás. La tesis de Bennington de que «la pregunta clásica» refuerza el orden político me recuerda a la frase de Foucault por la que menos aprecio siento: «Creo que imaginar otro sistema es ampliar nuestra participación en el sistema actual».

davía no sabemos qué es lo social y lo político». Consideraría que la pregunta «¿Qué es lo político?» es tan mala como la que Sócrates le hace a Eutifrón: ¿qué es la piedad? Y ello porque ambas presuponen que conceptos como «pío» o «político» nombran naturalezas, esencias, significados autocontenidos, el tipo de cosa en la que uno diría que sólo los falogocentristas creen. Lo que, en lugar de esto, se preguntaría en un libro dirigido a personas que piensan que nada subyace al uso de las palabras salvo las condiciones causales de los mismos —personas que coinciden con Davidson en que tenemos que romper con la distinción entre conocer un lenguaje y entendérselas con el mundo en general— es si determinado conjunto de personas está empleando la palabra «político» de un modo que evite ciertas consecuencias poco afortunadas (por ejemplo, la legitimación tácita de prácticas sociales dudosas o la producción de pseudoproblemas filosóficos insolubles).

Ese libro podría preguntar si la palabra debe ser usada —en algunos contextos, para algunos propósitos— de otra manera. Pero no daría a entender que existe algún misterio sobre lo que la palabra significa o a qué se refiere. Pues sería coherentemente nominalista: no seguiría los avatares de los conceptos, sino los de los seres humanos, los de las personas que utilizan trazos y sonidos como herramientas para alcanzar fines concretos. No diría que palabras de uso muy extendido designan conceptos *incoherentes*, pues no hay mejor prueba de la coherencia de un concepto que el hecho de que (en palabras de Wittgenstein) «*se juega* a ese juego de lenguaje». El libro diría que algunos conceptos son incómodos, de uso limitado y reemplazables, pero no que sean incoherentes, o ininteligibles, o cómplices de las fuerzas de la oscuridad. No usaría «el concepto» como nombre de un agente (a menudo incompetente) o de un malhadado sujeto (como en el epígrafe a *Jacques Derrida*: «Dès qu'il est saisi par l'écriture, le concept est cuit».*

Imagino que Bennington replicaría que el libro alternativo que acabo de describir —un libro que intenta poner en la misma longitud de onda a Derrida, Wittgenstein y Davidson— resultaría completamente engañoso respecto de Derrida. Que sea acertado decir eso depende de la respuesta que tengan algunas preguntas con las que vengo rompiéndome la cabeza desde que empecé a leer a Derrida (hará de ello unos veinte años): ¿puede arreglárselas *sin* tratar a los conceptos como agentes o sujetos? Si no es así, ¿se puede reconci-

* «Desde que ha sido atrapado por la escritura, el concepto está perdido». En la edición española este epígrafe ha desaparecido. [*N. del t.*]

liar ese modo aparentemente platónico de hablar con su crítica de la metafísica de la presencia? ¿Se pueden reconciliar las grandes afirmaciones aparatosamente trascendentales que ocasionalmente hace con su desenmascaramiento de toda aparatosidad anterior? Éstas son las preguntas a las que trataré de contestar en lo que resta.

Las personas que, como yo, estimamos a Davidson y a Wittgenstein por igual y por las mismas razones, normalmente los interpretamos a ambos como nominalistas, y, por tanto, como autores que no quieren saber nada de la filosofía trascendental, es decir, del descubrimiento de condiciones de posibilidad (de la conciencia, del lenguaje, del *Dasein* o de lo que sea). Entendemos que ambos filósofos tratan de convencer a la gente de que, y cito a Bennington: «Cualquier filosofía que adopte mundo y lenguaje como dos reinos, separados por un abismo que hay que atravesar, cae presa, en el momento mismo de la supuesta travesía, dentro del círculo del dogmatismo y el relativismo que no es capaz de romper» (págs. 121-122). Tal como leemos nosotros a Wittgenstein y a Davidson, y como querríamos poder leer a Derrida, sólo esa idea de dos reinos separados —sólo lo que Davidson ha denominado «el tercer dogma del empirismo: la distinción entre esquema y contenido»— permite pensar que podemos embarcarnos en dos tipos distintos de actividad: la investigación empírica de las condiciones causales de lo actual y la investigación filosófica de las condiciones trascendentales de lo posible.

Si se es nominalista, toda exploración de las relaciones presupositivas entre conceptos en que uno se pueda embarcar tomará la forma de un argumento que dice que uno no puede usar ciertas palabras de ciertas maneras si no usa determinadas otras de determinados otros modos.[6] Así que los nominalistas no podemos hallarle ningún uso a una versión remozada de la «lógica trascendental» de Kant. Le damos gracias a Wittgenstein por haberse reído de la idea kantiano-fregeana de que, como él dice, «la lógica es algo sublime». Leemos a Wittgenstein como un filósofo terapéutico cuya importancia radica en ayudarnos a escapar de ciertas formas

6. En otro lugar he aducido en apoyo de esta tesis que el único argumento trascendental bueno es el argumento del parasitismo. Así lo defiendo en «Transcendental Arguments, Self-reference, and Pragmatism», en Peter Bieri y otros (comps.), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht, Reidel, 1979, págs. 77-103, y desarrollo la misma línea de pensamiento en «Starwson's Objectivity Argument», *Review of Metaphysics*, nº 24, diciembre de 1970, págs. 207-244, y en «Verificationism and Transcendental Arguments», *Nous*, nº 5 otoño de 1971, págs. 3-14.

de usar las palabras que generan pseudoproblemas.[7] Pero, aun con toda la mofa y la befa de-sublimizadora que se traen los libros de Derrida, no está claro que sea ese escape, la huida de una polvorienta botella cazamoscas, lo que él busca.

Bennington, como tantos otros comentaristas de Derrida, no quiere que se lea a éste como una suerte de Wittgenstein francés,[8] y puede que piense que nadie debería intentar escribir el libro —*Derrida para davidsonianos*— que he bosquejado antes. Pues semejante libro dejaría fuera lo que él llama el carácter «cuasitrascendental» de su pensamiento. Si bien Bennington es inequívoco en cuanto a que «la desconstrucción no es esencialmente una filosofía de tipo kantiano y no puede conformarse con la idea de condiciones de posibilidad y todo lo que ella implica» (pág. 109), insiste en que no es la huida de la tradición filosófica lo que Derrida tiene en mente. Nos previene contra la idea de que «el discurso filosófico» esté formado «por metáforas olvidadas o usadas, una patraña especialmente gris y triste, engañada hasta el punto de proponerse como la auténtica verdad» (pág. 140).[9] La cuasitrascendentalidad es aquello en lo que uno acaba si hace caso de esos

7. Hay una interpretación alternativa de Wittgenstein —la que ha avanzado Stanley Cavell— de acuerdo con la cual aquél considera que al menos algunos de los problemas tradicionales de la filosofía son «profundos» y resultan inseparables de algo ahistórico y transcultural denominado «lo humano». Para algunos ejemplos de esta interpretación, así como para una crítica de mis propias tendencias escapistas, véanse las introducciones de James Conant a dos libros de Hilary Putnam: *Realism with a Human Face* y *Words and Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990 y 1994, respectivamente. Cavell y Derrida tienen mucho en común, en especial su suspicacia hacia el tipo de aproximación pragmática a la tradición filosófica que yo promuevo.

8. Yo sugerí que se viera a Derrida de esa forma en una discusión del libro de Rodolphe Gasché *The Tain of the Mirror*, titulada «Is Derrida a Transcendental Philosopher?» (publicada en el *Yale Journal of Criticism* y reimpresa en mis *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1991) (trad. cast.: «¿Es Derrida un filósofo transcendental?», en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, págs. 169-182). El presente ensayo es algo así como una secuela de aquel artículo. El comentario de Bennington me ha ayudado a enfocar más claramente las cuestiones que discutí a propósito del de Gasché.

9. Con algunas matizaciones (como la de sustituir «filosófico» por «metafísico»), así es exactamente como yo *efectivamente* veo el discurso de la tradición filosófica, y como creo que Dewey lo veía también. Bennington continúa diciendo que «se ve todo lo tentadora que una lectura semejante puede ser para una crítica de la filosofía a partir de las ciencias humanas o de la literatura». Y tanto. Se puede entender que Dewey formula esa crítica desde el lado de las ciencias humanas. Por mi parte, he intentado formularla desde el lado de la literatura.

avisos, si respeta lo suficiente la filosofía como para darse cuenta de que es inescapable, pero no lo bastante como para tomarse la idea de condiciones de posibilidad tan en serio como Kant.

Bennington opina que las personas como yo, que sospechan que tal vez lo único que necesitamos de nuestros filósofos es la terapia pragmática, están más cerca de Kant de lo que se dan cuenta. Pues esas personas aceptan la distinción de Kant entre lo empírico y lo trascendental y luego optan por lo empírico, es decir, intentan convertir lo que sea que quede del discurso filosófico en un discurso empírico. Lo distintivo del cuasitrascendentalismo de Derrida, de acuerdo con Bennington, sería que éste nunca opta por un lado de la distinción en detrimento del otro, ni tira por la ventana la distinción misma, sino que insiste en que es simultáneamente y para siempre inescapable e inutilizable. Cuando personas como yo salimos en defensa de Wittgenstein y Davidson diciendo que ellos logran hacer sus cosas sin mencionar siquiera tan dudosa distinción, mucho menos eligiendo un lado, Bennington replica que eso es sólo lo que nosotros pensamos que hacen. Lo que *realmente* hacen, afirma él, es dejar que lo empírico desempeñe el papel que en su día desempeñó lo trascendental. Así es, por lo menos, como yo interpreto el siguiente pasaje de «Derridabase»:

> Si afirmamos que la finitud es, en cierto modo, la condición de la trascendencia, la convertimos en una condición de posibilidad de la trascendencia y la situamos en posición trascendental respecto a ella. Pero lo ultratrascendental obtenido de este modo pone en tela de juicio la propia estructura de la trascendencia, que proyecta sobre un rasgo que esta última querría considerar empírico [...] Esta desconstrucción tiende a una comprensión que engloba todo discurso gobernado por la oposición entre empírico y trascendental y todo lo que es solidario con ello: pero este movimiento, que tradicionalmente representaríamos como un movimiento hacia arriba, incluso más allá de lo que hasta ahora hemos reconocido como trascendental, es en realidad, o simultáneamente, un movimiento «hacia abajo», porque lo empírico y lo contingente, a su vez necesariamente desplazados, en dicho movimiento, hacia el acontecimiento singular y el caso del azar, son lo que se encuentra más arriba de lo más alto, más alto que la altura, en la recaída de la altura. La erección cae. «Cuasitrascendental» designa el resultado de ese desplazamiento, que mantiene legible la huella del paso a través de la oposición tradicional y atribuye a esta última una incertidumbre radical, que denominaremos «indecidibilidad», con la condición de adoptar algunas precauciones suplementarias (págs. 283-284).

El argumento de Bennington depende de la premisa enunciada en la primera frase del pasaje. ¿Es realmente el caso que quienquiera que diga «la finitud es, en cierto modo, la condición de la trascendencia» sitúa a la finitud «en posición trascendental respecto a ella»? Me inclino a protestar, en el sentido de que la única razón por la que alguien podría querer decir lo primero es para persuadirnos de que la palabra «trascendencia», como todas las demás, es un invento humano concebido para servir a diversos propósitos humanos y finitos. Esto no es sino repetir lo que Feuerbach dijo sobre Dios. O, lo que quizá venga más al caso, es repetir lo que Kierkegaard dijo sobre Hegel: que era un «pobre individuo existente» que inventó el sistema con la vana esperanza de perder su finitud por absorción en él. De modo análogo, diría yo, Kant no fue más que un pobre individuo existente que inventó un artilugio llamado «filosofía trascendental» para zafarse del nudo en que se sentía preso (dicho rápidamente, el formado por los corpúsculos de Newton y la libertad de Rousseau).

¿Ser nominalista e historicista en este sentido significa situar la finitud en «posición trascendental respecto a la trascendencia»? ¿Acaso Feuerbach y Kierkegaard, o Dewey y Davidson, llevan adelante investigaciones trascendentales, o hacen presuposiciones sobre condiciones de posibilidad, les guste o no? Dewey, al menos, replicaría que lo que él realiza son investigaciones empíricas sobre las condiciones causales de determinados sucesos reales, a saber, el uso de determinadas palabras de determinadas formas, la génesis de ciertos temas en torno a los cuales cristalizan ciertas prácticas sociales. Así que resulta tentador quejarse a Bennington diciéndole que lo que todos esos filósofos hacen no es más que situar la finitud en una posición causal *respecto a la invención y el uso de la palabra «trascendencia»*, y no situarla en una posición trascendental respecto a *la trascendencia*. No pueden estar haciendo esto último, clamarían ellos, porque no existe tal cosa como la trascendencia.

Mas sospecho que Bennington replicaría que tal protesta ignora lo que él llama:

> [la] ley [de] que todo intento de explicar los efectos trascendentales invocando la historia debe presuponer la historicidad de dicha historia como verdadero elemento trascendental que tal sistema de explicación no podrá comprender jamás. Es lo que antes denominábamos contraband[o] trascendental, que no puede resolver la paradoja («no más...») por la cual el propio concepto al que se acude para explicar todo es lo que nunca se entiende en la explicación. En el fondo, es el escollo con

el que se encuentra cualquier empirismo. A este respecto, sin duda, las peores ingenuidades son las que acechan a las «explicaciones» sociológicas de la filosofía. Discursos como los de Foucault y Habermas, que reconocen que no se puede renunciar a los análisis trascendentales, pero que quieren limitar de nuevo dichos análisis acudiendo a cierta periodización histórica de lo trascendental, evitan indudablemente las peores contradicciones pero, al mismo tiempo, se privan de los medios para comprender la historicidad de tales períodos y se remiten, de manera bastante débil, a diversos motores de la historia para salir adelante (págs. 285-286).

Los primeros capítulos de *La busca de la certeza* de Dewey constituyen un buen ejemplo del tipo de «"explicaciones" sociológicas de la filosofía» que dan por sentado que uno puede «renunciar a los análisis trascendentales». Así que presumiblemente Bennington consideraría ese libro ingenuo y aquejado de «las peores contradicciones». Pero uno sólo puede contradecirse si dice cosas que no se pueden hacer consistentes entre sí. Hasta donde se me alcanza, Dewey no se contradice. Se limita a narrarnos su relato sociohistórico para sugerir acto seguido que quizá ahora estemos en disposición de escapar de la tradición filosófica, de dejar atrás un episodio más bien triste y gris. Pero Bennington repondría, supongo, que Dewey contradice sus propias *presuposiciones* tácitas y quizá inconscientes; en concreto, sus presuposiciones en torno a la historicidad de la historia que describe.[10]

¿Cómo saber si esa acusación es exacta? Más en general, ¿cómo saber lo que un filósofo está presuponiendo, especialmente si niega presuponer lo que su crítico le achaca? La respuesta de Bennington se puede inferir de su afirmación de que:

> todo intento de repudiar la filosofía desde una región definida de forma clásica no puede sino sustituirla, en última instancia, por algo que cumpla el papel de la filosofía sin disponer de los medios para hacerlo. Si se cree prescindir de la filosofía se hará, de hecho, mala filosofía: este argumento filosófico, completamente clásico..., no puede refutarse sin la desconstrucción de la estructura general, y dicha desconstrucción no forma parte ya, por tanto, de la filosofía, sin caer, por ello, en el empirismo que la filosofía puede siempre ver en ella (pág. 287).

10. No estoy seguro de cuáles sean esas presuposiciones. ¿*Qué* es exactamente lo que uno presupone cuando presupone la historicidad de la historia? ¿Que la gente habla como lo hace debido a la situación histórica en la que se ha criado? Esto parece más un truismo que una presuposición.

Si esta afirmación es verdadera, entonces Dewey, Wittgenstein y cualquier otro que intente explicar por qué éste podría ser un buen momento para alejarse de la filosofía —para arrastrarse fuera de la triste y gris botella cazamoscas— estará inventando algo que «cumpla el papel de la filosofía». Estará haciendo filosofía «mala» por inconscientemente autocontradictoria, ciega a la contradicción de sus propias presuposiciones. Ese tipo de filosofía no captará «la imposibilidad de principio de desgajarse limpiamente del logos metafísico» (pág. 310).

El «argumento filosófico completamente clásico» de que toda crítica de la filosofía no es más que mala filosofía («La filosofía siempre entierra a sus sepultureros», «No puedes poner fin a la filosofía prolongando la filosofía», etc.) siempre me ha sonado sumamente débil.[11] Su única base empírica parece ser el hecho de que los libreros ponen automáticamente los libros de crítica de la filosofía en el estante de filosofía. En efecto así lo hacen, pero también ponen las críticas de Hitler en el estante de Hitler y las críticas de la astrología en el de astrología, sin dar a entender por ello que los críticos de Hitler (o de la astrología) sean malos o inadecuados o confusos hitlerianos (o astrólogos) que no han llegado a captar sus propias presuposiciones.

La analogía entre Hitler y la filosofía por supuesto fallaría si la filosofía, como el alquitrán y a diferencia de Hitler, fuera de esas cosas que uno no puede tocar sin que se le queden pegadas. Pero ¿lo es? ¿Por qué no podría nombrar la palabra «filosofía» simplemente una colección de textos, en vez de una sustancia excepcionalmente adherente? ¿Por qué debería importar el que extendamos el término para incluir los textos presentes y futuros que critiquen a los miembros precedentes de la colección, o por el contrario lo limitemos al pasado? ¿Por qué habría de tener un interés o una importancia especial la elección entre ambas opciones? ¿Cómo es posible que, sin volver a convertirnos en falogocentristas, sepamos tanto como Bennington pretende saber sobre la inescapabilidad de la filosofía y sobre las presuposiciones que hace la gente, las admitan o no? ¿Acaso la condición de posibilidad de saber esa clase de cosas no es precisamente la metafísica de la presencia y de la esencia de la que la desconstrucción supuestamente nos ayudaba a zafarnos? ¿Es que no pueden las diferentes variedades de antimetafísicos —desconstruccionistas, deweyanos, david-

11. Marx ciertamente tenía toda la razón para exasperarse con las personas que le dicen al ateo: «Bueno, entonces tu religión es el ateísmo».

sonianos— coincidir al menos en la necesidad de ser nominalistas? ¿No podría ese nominalismo rescatarnos de la idea «clásica» de que las entidades abstractas tienen una especie de poder sobrenatural para adherirse a la gente que trata de arrojarlas de sí? ¿No deberíamos dejar de revolver los textos a la caza de «contrabando trascendental»? Concediendo que uno no puede desgajarse *limpiamente* (*se couper nettement*) del logos metafísico, seguro que puede hacerlo a jirones, por partes, un poquito cada vez, de la misma forma que el niño (o, con retraso, el analizado) se desgaja a jirones, ahora un poco y más adelante otro poco, de sus padres. ¿Es que no podemos ir cambiando gradualmente de tema, hasta que el logos metafísico empiece a parecernos un patético, solitario, triste y gris pariente lejano?

Hacia el final del último pasaje que he citado, encontramos a Bennington dando a entender que Derrida nos ha enseñado a triunfar allí donde tantos distinguidos predecesores suyos fracasaron: nos ha enseñado a «desconstruir la estructura general» y, lo mejor de todo, a hacerlo sin hacer filosofía. Aparentemente ha superado la filosofía, justamente el truco que empezábamos a pensar que nadie podía realizar. Pero ¿dónde se equivocaron todos los predecesores de Derrida? ¿Se equivocaron al pensar que aportaban su grano de arena a la remoción de la «estructura general» explicando la génesis sociológica de la distinción teoría-práctica (Dewey), o viendo el platonismo como una escenificación del poder (Heidegger), o explicando la necesidad de sustituir la noción centrada en el sujeto de razón como facultad por una idea social de la razón como actividad comunicativa (Habermas), o reconociendo que los candidatos al valor de verdad son designados por quienes ostentan el poder (Foucault, Hacking, Latour),[12] o al hacer a un lado la distinción esquema-contenido (Davidson), o al comprender que las relaciones presupositivas son, a lo sumo, hábitos o expectativas de los participantes en una práctica social (Wittgenstein)? ¿Cómo distingue Bennington entre una genuina desconstrucción de la «estructura general» y los intentos autocontradictorios y frustrados de soslayar dicha estructura, que resultan ser ciegos a sus propias presuposiciones? Esta descarga de preguntas retóricas indica que ya no

12. Agrupo a estos tres autores porque considero que la noción de «candidatos al valor de verdad» de Hacking proporciona la mejor vía para resumir los resultados de la discusión de Foucault sobre la verdad y el poder, y porque creo que Latour (en *We Have Never Been Modern*) extrae las consecuencias (deweyanas a los ojos de un norteamericano) del trabajo de Foucault y de Hacking.

doy más de sí. No sé cómo usar la noción de «cuasitrascendentalidad», a no ser como nombre de la ventaja que Bennington reclama para Derrida sobre todos los otros filósofos que acabo de enumerar. Pero no veo claro cuál se supone que sea esa ventaja, o si existe siquiera.

Tal vez debamos ver a Derrida en relación con los diversos filósofos que he nombrado, no como un competidor que de algún modo trasciende la competición misma, alguien que ve más lejos que ellos y que evita sus errores, tal como Bennington quiere, sino como un colaborador. Considérese la analogía con lo que los poetas románticos ingleses hicieron con determinado conjunto de supuestos, comunes en el siglo XVIII, en torno la literatura y su relación con la vida. No vemos a Wordsworth compitiendo con Shelley, ni a Blake compitiendo con Byron, en una carrera por descubrir la forma *correcta* de socavar esos supuestos, la forma correcta en la que el siglo XIX debía «superar» al XVIII, la única forma coherente, aquella que ya no comparte ningún supuesto con lo que se está superando. En lugar de ello, cuando volvemos la vista a esos poetas les vemos haciendo cosas dispares por diversas razones idiosincrásicas, y no con un ojo puesto en llevar a efecto un cambio cultural arrasador. Sólo se nos aparecen como miembros de un movimiento cuando miramos atrás y advertimos que ese cambio en efecto tuvo lugar y que gran parte del mérito fue suyo.

Sospecho que a los historiadores de las ideas de finales del siglo XXI todos los filósofos del siglo XX que he mencionado —Dewey, Heidegger, Habermas, Foucault, Hacking, Latour, Davidson, Wittgenstein y Derrida— les parecerán miembros inconscientes de un único movimiento. A excepción quizá de Davidson, a ninguno de ellos le importaría autodescribirse como Bennington describe a Derrida: haciendo algo que «ya no es filosofía», ni tampoco «hurgar en las basuras filosóficas para extraer el escaso alimento que la tradición no haya conseguido tragar» (pág. 289). Lo que Bennington dice de la desconstrucción vale para todos ellos: «por motivos de principio, no se hace sino a través de la adhesión, más o menos relajada, a lo que tradicionalmente se ha denominado filosofía, a la que nunca repudia por las buenas» (pág. 268). Salir de la sombra de los propios padres o de los propios predecesores —haciendo a un lado los supuestos del siglo pasado o de los últimos milenios— nunca es una cuestión de repudiar por las buenas, como tampoco de desgajarse limpiamente.

Desde la perspectiva sincrética, ecuménica, que acabo de proponer, no hay más necesidad de aislar un método de «filosofía cua-

sitrascendental» o de «desconstrucción» que practicaría Derrida, que de aislar un método llamado «teoría crítica» que ejemplificaría Habermas, o uno llamado «filosofía del lenguaje ordinario» que utilizaría Wittgenstein, o uno llamado «genealogía» que practicaría Foucault. No hay necesidad de preocuparse por el modo de hallar un terreno intermedio denominado «cuasitrascendentalidad», a medio camino entre tomarse con total seriedad kantiana la distinción trascendental-empírico y sencillamente olvidarla. Más en concreto, no hay necesidad de ser más precisos con respecto a la naturaleza y procedimiento de la desconstrucción que el decir: «Ya sabes, eso que hace Derrida».

Y «eso» es algo que Bennington describe muy bien cuando dice que «todo sistema excluye o expulsa lo que no se deja concebir en los términos del sistema» (pág. 287), y que «la labor de lectura realizada por Derrida consiste en la localización de esos términos excluidos o esos restos que dominan el discurso que los excluye; el suplemento (masturbación o escritura) en Rousseau; el indicio en Husserl; el *parergon* o el vómito en Kant, etc.» (pág. 288). Mas ¿no podría ser suficiente con decir que Derrida, al localizar esos términos excluidos, ha logrado colocar a Rousseau, Kant y los demás en contextos nuevos y maravillosamente iluminadores, contextos que sacan a la superficie parecidos inesperados entre esos personajes? ¿Es necesario afirmar que el éxito se debe a la rigurosa aplicación de un método llamado «desconstrucción» que «supera la filosofía»?

Supongo que Bennington insistiría en que no es suficiente. Lo que él desea decir es que el éxito de Derrida obedece precisamente a ese trabajo riguroso, al tipo de rigor que permite detectar relaciones presupositivas que permanecen invisibles a investigadores menos metódicos y menos rigurosos. Bennington habla mucho de rigor, y en esto se parece a Culler, Norris y otros comentaristas que deploran la descripción del trabajo de Derrida como un libre juego imaginativo. Mas el uso de «rigor» por parte de Bennington evoca la imagen del lógico cuasitrascendental, cauto y meticuloso, escardando relaciones preexistentes entre conceptos, como si los conceptos fueran fragmentos de ADN. Semejante imagen resulta difícil de reconciliar con el holismo y el contextualismo comunes a Derrida, Davidson y Wittgenstein. Además, la idea de rigor también parece entrañar que hay algo que captar correctamente, que el lógico cuasitrascendental cometería un tremendo error si identificara como lo excluido en Rousseau algo *distinto* del «suplemento (masturbación o escritura)», del mismo modo que Kant habría cometido un error si nos hubiera dado una lista de dos, o de veinte,

categorías del entendimiento puro en lugar de doce, o si Hegel hubiera dicho que la síntesis de ser y nada era algo *distinto* del devenir (si, por ejemplo, la hubiera identificado como el tiempo, o la ambivalencia, o el sexo, o el buñuelo de viento).

Es difícil saber qué contaría como prueba de que Derrida ha identificado *mal* los elementos excluidos en algunos de los textos que discute, tan difícil como saber qué probaría que Kant se equivocó en la tabla de las categorías. Ello es debido a que no es fácil separar la idea de rigor de la de consenso de los investigadores, de los participantes en una práctica social continuada (como el Proyecto Genoma, o los esfuerzos por parte de los filósofos analíticos traficantes de contraejemplos para hallar condiciones necesarias y suficientes de la correcta aplicación de determinados términos). El rigor, me parece a mí, es algo que sólo puedes tener una vez que entras en un acuerdo con otras personas para subordinar tu imaginación a su consenso. Al menos, tal es la noción de rigor que tendrás si, como buen nominalista, consideras la objetividad como otra manera de nombrar la intersubjetividad.[13] Es difícil ser riguroso totalmente por tu cuenta, como también lo es hacer el mismo cumplido simultáneamente a cuenta de la originalidad y del rigor. Cuando alguien hace algo por primera vez, puede que lo haga brillantemente, pero no puede hacerlo rigurosamente.[14]

13. Creo que entiendo lo que quiere decir Bennington cuando afirma que «las lecturas que hace Derrida no dan nunca la impresión de ser arbitrarias» (pág. 117), pero no considero eso como una evidencia de rigor o de exactitud. La razón de que nunca den esa impresión a la primera (a los *fans* como Bennington y como yo) es la misma por la que la sucesión de acontecimientos en la *Crítica de la razón pura* o en *Asesinato en el Orient Express* no parece arbitraria a la primera: al igual que Derrida, los autores de esos libros tienen una imaginación lo bastante poderosa como para arrastrar a la mayoría de los que los leen por vez primera a una suspensión voluntaria del cuestionamiento escéptico.

La impresión de arbitrariedad sólo es posible cuando uno se distancia lo suficiente como para preguntar: «¿Y no podría haber ido la cosa más bien por este otro lado?». Uno siempre *puede* preguntar eso a propósito de *cualquier* sucesión, pero sólo después de que se haya roto el hechizo inicial, o bien si es que de entrada el hechizo nunca llegó a producirse. Hay muchos no-*fans* que, férreamente remisos a permitir que les atrape el hechizo de Derrida, tienen una fuerte sensación de arbitrariedad en cuanto abren uno de sus libros.

14. Ésta me parece a mí una de las moralejas de la obra de Kuhn y una de las razones por las que ha suscitado tantos antagonismos. La sugerencia de Kuhn de que las revoluciones científicas, como las políticas, con frecuencia son encabezadas por genios que, más que utilizar un método, lo que hacen es ampliar una metáfora ingeniosa, es incompatible con nuestra imagen del científico natural como el hombre de razón por excelencia.

Dudo que exista un terreno intermedio entre esta noción nominalista, pragmatista, de rigor y la (cuasi- o totalmente) trascendental imagen que el lógico tiene de los conceptos y de las relaciones presupositivas entre ellos, a la espera de ser correctamente captados. Mas esta última idea —la idea de un heroico pionero filosófico que ve lo que nadie más ha visto y cuestiona presuposiciones que nadie antes ha cuestionado— parece resumir la metafísica de la presencia de la que Derrida, como mis nominalistas favoritos, desea alejarse. De manera que vuelvo a las preguntas que planteaba antes. No estoy seguro de que Derrida pueda escapar a esa metafísica mientras insista en tratar los conceptos como cuasiagentes y cuasisujetos, o que pueda combinar la crítica de la metafísica con la crítica de los antimetafísicos rivales.

Los largos pasajes de Bennington que he citado proceden en su mayoría de la sección titulada «La serie: cuestiones (cuasi) trascendentales», que ocupa la parte superior de las páginas 272 a 288. Esa sección, junto con lo que hay en la parte superior de las restantes treinta y dos páginas, representa la porción más explícitamente metafilosófica de «Derridabase», así como el clímax de su conclusión. Seguramente la respuesta de Bennington a las preguntas retóricas que vengo formulando se halla en algún lugar de estas páginas finales. Las encuentro llenas de cosas valiosas, pero al mismo tiempo muy difíciles de relacionar entre sí. Abarcan las secciones tituladas «El cierre», «El judío», «La constricción», «El ser y el otro», «La máquina» y, finalmente, «Entrega».

De entre ellas, elijo «El judío» porque me permite utilizar algunas de las cosas que dice allí Bennington para aproximarme desde un ángulo diferente a los problemas que he venido planteando. Esta elección me permite enganchar con «Circonfesión», en la parte inferior de las páginas. Pues en ese texto Derrida dice muchas cosas sobre ser judío, mucho más de lo que hasta ahora había dicho. Más en particular, dice mucho sobre uno de los aspectos más brutalmente indialectizables de ser judío: ser circuncidado.[15]

15. Al pasar de «Derridabase» a «Circonfesión», uno recuerda que es posible leer mucho de Derrida con deleite y provecho sin saber o sin preocuparse de qué sea la desconstrucción, exactamente igual que uno puede leer mucho de Sartre o de Heidegger sin importarle lo que sea el existencialismo o la ontología fenomenológica. Estas tres figuras son más grandes que los movimientos, las escuelas de pensamiento o los lemas asociados con ellos. No siempre es así. Uno no puede leer gran cosa de Husserl sin preocuparse de qué sea la fenomenología, o de Dummett sin preocuparse de qué sea la filosofía analítica.

Como observan Derrida y Bennington, Hegel consideraba a Kant demasiado judío: no lo bastante griego por insuficientemente dialéctico. Ello se debía ante todo a que Kant no pudo, y no quiso, sintetizar conocimiento y fe moral, sino que tuvo que degradar a aquél para hacerle sitio a ésta. Dado que no logró reunir a Newton y Rousseau en una unidad superior, tuvo que ser escéptico respecto de la ciencia natural y dogmático respecto de la moralidad. Por eso, cuando Bennington dice que «en la deconstrucción [...] se trata de [...] explicar las condiciones cuasitrascendentales de la propia dialéctica especulativa e introducir una alteridad radical, no dialectizable, dentro de lo mismo» (pág. 294), estoy tentado de decir, recordando ciertas insinuaciones a estos efectos del Derrida más temprano (por ejemplo, la cita de Joyce, «Judíogriego es griegojudío», al final de «Violence et métaphysique», un ensayo sobre Levinas):* «Exacto, esa insistencia en una alteridad no dialectizable es lo que resulta específicamente *judío* en el modo que tiene Derrida de hacer las cosas». Y estoy tentado también de añadir que es precisamente esa negativa a jugar a los juegos griegos lo que hace absurdo ver a Derrida como un filósofo incluso *cuasi*-trascendental, pues no cabe estrategia filosófica más griega que la de dar a la dialectización una vuelta más que tu oponente encontrándole presuposiciones en las que no había reparado.

Sin embargo, Bennington previene justamente contra tales tentaciones. En «El Judío» dice que:

> podríamos estar tentados a tomar partido por Kant en contra de Hegel y relacionar lo que hemos dicho de la ley con este plan «judío»... Derrida no sería ni el Kant de la *Aufklärung* ni el Hegel que absorbe todo en la filosofía, sino, en cierto modo, el Kant de Hegel, judío, condenado a la elaboración interminable de una ley siempre en retirada, misteriosa, celosa de su verdad que nunca podrá saberse, pero de la que se podrán seguir unas huellas que nunca conducirán a una percepción actual ni a una experiencia (págs. 298-299).

* La frase que cita allí Derrida, tomada de un diálogo entre La Gorra y Stephen Dedalus en el *Ulises*, es exactamente: «Woman's reason. Jewgreek is greekjew. Extremes meet» («Razón de mujer. Un judío griego es un griego judío. Los extremos se tocan». James Joyce, *Ulises*, Barcelona, Planeta, 1996, «Circe», pág. 495). Rorty va a seguir jugando en el texto con «greekjew» y «jewgreek», adoptándolos como neologismos con un sentido ligeramente diferente al natural o lógico que adquieren en la traducción de Salas Subirats. Por ello, me he permitido conservar la construcción anómala de los estrambóticos términos inventados por Joyce, traduciéndolos por «griegojudío» y «judiogriego» respectivamente. [*N. del t.*]

Cediendo a esta tentación, uno podría asimilar a Derrida con Kierkegaard, un judío honorario para quien ser plenamente humano significaba huir de los intentos cuasisocráticos de dialectizar la vía de identificación con lo divino. Se podría entonces intentar responder a la pregunta: «¿Qué relación hay que tener con la filosofía que resulte apropiadamente relajada?», diciendo: Mantente en contacto con ella sólo lo justo para tener presente que sería inhumano ignorarla y letal tomársela demasiado en serio. Recuerda que, desde un punto de vista pragmático, no siempre trae cuenta ser un pragmatista.[16] Imita a Kierkegaard, que elogiaba a Kant por su honestidad al combatir la dialéctica, y aun así sabía que nunca se le habría ocurrido que no era más que un pobre individuo existente de no ser porque Hegel, de modo dialéctico, insinuó que podía ser Dios.[17]

¿Por qué no nos deja Bennington ceder a esta tentación? Sería estupendo (me descubro a mí mismo quejándome) si fuera capaz de contentarse con una descripción que parece atrapar algo muy importante en relación con Derrida: que éste se encuentra

> en la posición de Moisés, proponiendo una liberación ininteligible en una retórica tan abstracta y forzada, una escritura tan artificial y llena de trampas, que se diría una lengua extranjera. Dicha escritura sería como el tabernáculo judío, una construcción con vendas, vacía en el interior, significante sin significado, sin contener nada dentro (págs. 299-300).

Pero Bennington, remordido, sigue empujando su fardo, allende Atenas y Jerusalén, siguiendo la línea costera hacia un territorio sin cartografiar («el África interior, con su carácter predialéc-

16. Dewey citaba este comentario de G. K. Chesterton: «El pragmatismo es una cuestión de necesidades humanas, y una de las primeras necesidades del hombre consiste en ser algo más que un pragmatista».

17. Derrida disfruta convirtiendo luminosas presencias espirituales en pobres individuos existentes. Así lo hace con Platón y Sócrates, y con Freud y Heidegger, en *La Carte postale*. Hay un momento en «Circonfesión» en el que, después de describirse a sí mismo como «una especie de marrano de la cultura católica francesa» con «mi cuerpo cristiano, heredado de SA [San Agustín] en línea más o menos torcida, *condiebar eius sale* [se me salaba con su sal]» (pág. 185) [El latín intercalado a todo lo largo de «Circonfesión» corresponde a pasajes de las *Confesiones* de San Agustín. *N. del t.*], escribe que «tengo la visión de SA, también él, pequeño judío homosexual (de Argel o de Nueva York), reprimió todo, pronto se convirtió en Don Juan cristiano por miedo al sida que veía venir como yo...» (págs. 186-187).

tico, representa la indecidibilidad...» [pág. 300]). Insiste en que sería una «simplificación» (pág. 297, pág. 305) conformarse con un Derrida como Moisés, pues entonces echaríamos en falta:

> la innegable necesidad de expresar la alteridad en el lenguaje filosófico del *logos* griego: si el pensamiento judío es distinto al pensamiento griego, no le puede ser totalmente externo, sino replegado, con arreglo a la figura no envolvente de la invaginación, en ese mismo no idéntico que ha sido uno de nuestros temas más constantes (págs. 305-306).

Bennington (no tengo más remedio que admitirlo a regañadientes) tiene razón en esto. Al fin y al cabo, entre Moisés y Moisés vinieron Platón y Aristóteles. ¿Quién sabe qué sería hoy en día ser judío si no hubiera habido un Maimónides? Y puestos a pensar, ¿quién sabe cómo se leería a Hegel, a qué juegos de lenguaje estaríamos jugando hoy nosotros filohelenos, de no haber habido judíos (ni un Heine, ni un Freud, ni un Kafka)?

Con todo, se puede preguntar si la única forma de no ser un griego es ser un judío, y si la única escapatoria a la metafísica de la presencia es convertirse, como dice Derrida, en judiogriego y en griegojudío. Tal vez estas dos figuras cómicas, el griego facundo con su dialéctica omnienvolvente[18] y el judío sardónico con su alteridad indialectizable a todo trance, no hagan otra cosa que arreglárselas meramente cada uno para que el otro siga tirando adelante. Quizá se han vuelto la pareja de un viejo y gastado vodevil. Puede que el único modo de apartarse aún más del «lenguaje filosófico del *logos* griego» sea darle la espalda a Levinas y su otro ubicuo a la vez que a Heidegger y su intento de recordar lo que los griegos pensaban sobre el ser.

Ahora bien, lo malo de abandonar esta escena de vodevil es que, para algunas personas —y en particular para Derrida—, volverle la espalda a todo eso es volvérsela a uno mismo. He aquí uno de los

18. «Graeculus esuriens, in coelum jusseris ibit» (pasaje de Juvenal que el doctor Johnson traduce así: «All sciences a fasting Monsieur knows / And bid him go to hell, to hell he goes». [Juvenal, Sátira 3, 77-78: «Omnia novit graeculus esuriens: in caelum jusseris, ibit» («Todo lo sabe un grieguecillo hambriento: mándale subir al cielo, y allí que se irá»). La traducción libre del doctor Johnson vendría a decir: «El francés hambriento todas las artes domina. / Ordenadle bajar al infierno, que al infierno bajará». Rorty parece deslizar una sutil ironía a propósito de la traducción de «graeculus» por «Monsieur»: el estereotipo del sabio pedante que en la cultura latina representa el griego, en la cultura inglesa lo representa el francés. *N. del t.*]

puntos en los que, para Derrida, filosofía y autobiografía se confunden. En «Circonfesión» nos dice:

> Fingí aprender el hebreo para leerlo sin entenderlo, como hoy las palabras de mi madre, en un momento, en 1943, en casa de un rabino de la *rue* d'Isly, en la víspera de la *bar-mitzvah*, que también llamaban la «comunión», cuando la Argelia francesa en su gobernador general, sin la intervención de ningún nazi, me había expulsado de la escuela y retirado la ciudadanía francesa, con lo que quedaba anulado el compromiso de Décremieux [un decreto gubernamental que naturalizaba como ciudadanos a los descendientes de judíos que hubieran vivido en Argelia antes de 1830 —véase «Curriculum vitae», pág. 325—], un decreto menos viejo que mis abuelos, es verdad, Abraham y Moisés, de modo que, situado fuera, me convertí en el exterior [*si bien qu'ainsi mis dehors, je suis devenu le dehors, moi*], por mucho que se acerquen a mí no me tocarán, ni ellos ni ellas, e hice mi «comunión» huyendo de la cárcel de todas las lenguas, la sagrada, en la que querían encerrarme sin abrirme a ella, la secular, de la que resaltaban que nunca sería la mía, pero esta ignorancia ha sido la oportunidad de mi fe y mi esperanza, de mi gusto por la «palabra», por las letras, *nam si primo sanctis tuir litteris informatus essem et in earum familiaritate obdulcuisses mihi et post in illa volumina incidissem, fortasse aut abripuissent me a solidamento pietatis, aut si...* [Si, en efecto, me hubiera educado, para empezar, en tus Santas Letras y, familiarizado con ellas, hubiera sido penetrado por tu dulzura y sólo después hubiera caído sobre estos libros, quizá me habrían arrancado de los fundamentos de la piedad; o si...» (San Agustín, *Confesiones*, VII, XX, 26)](págs. 293-295).

Si eres expulsado del sistema educativo por el que se llega a los estudios de filosofía, y, por tanto, al *logos* metafísico, por ser judío —y si eso ocurre en una fecha en la que el que se descubriera que uno estaba circuncidado significaba en la mayor parte de Europa ser enviado a la muerte—, quizá seas menos capaz que la mayoría de olvidar la distinción judío-no judío. No existe un modo fácil de desimbricarse de los libros sobre los que uno ha caído y de las cosas que la gente (padres cuasiasimilados, gobernadores generales celosos del deber) le ha hecho. Nadie consigue convertirse en el *puro* exterior. Siempre tienes que estar en el exterior de determinadas regiones concretas.

Si enfocamos el asunto en términos de las autobiografías de los filósofos y no en términos de la naturaleza de la filosofía, podemos dar un tipo diferente de respuesta a la pregunta de por qué cada libro sobre el fin de la filosofía no parece sino otro libro de filosofía más. Tal vez la cuestión sea que a algunos (no a todos) les es impo-

sible rodear el *logos* metafísico sin automutilarse, sin recortar el conocimiento de qué nos ha hecho ser lo que somos (incluidas las mutilaciones que nos han convertido en lo que somos), y con él el conocimiento de lo que somos. Si es así, entonces la cuestión no es que haya una sustancia excepcionalmente adherente llamada «filosofía» (cuyas propiedades Derrida sí comprendería, no así sus rivales nominalistas en el negocio antimetafísico), sino que, siguiendo a Heidegger, Derrida y Bennington están usando «filosofía» como nombre de la sucesión de «palabras del ser», palabras tales que, de no haber sido pronunciadas, nosotros habríamos sido diferentes.[19] Puede que algunas personas no sean capaces de apartarse del *logos* metafísico o de la contraposición griego-judío sin perder el sentido de lo que son. Por eso es por lo que Heidegger insistía en que *denken* es *andenken*, y por eso también podría ser por lo que Derrida y Bennington ven a los pragmatistas nominalistas como yo como escapistas superficiales.

Si adoptáramos esta forma de ver el asunto, podríamos abandonar la noción de Bennington de «contrabando trascendental», así como su tesis de que todo intento de dejar de lado la investigación trascendental de condiciones de posibilidad presupone un punto de vista sobre lo que esas condiciones son. En su lugar, podríamos decir que la razón por la que algunos no pueden separarse sin más de la filosofía es la misma por la que algunos no pueden separarse sin más de sus padres —o, más en general, de su pasado—. Dicha razón es, por así decir, freudiana y empírica más que kantiana y trascendental. Si uno se ha educado en la filosofía —en las distinciones entre alma y cuerpo, esencia y accidente, real y aparente, empírico y trascendental—, quizá no sea capaz de separarse sin más de su educación sin perder contacto consigo mismo. No todos los seres humanos han sido educados de ese modo (tal vez en China ordenen mejor estas cosas), y no hay ra-

19. Esta interpretación de la idea heideggeriana de «palabras del ser», así como la pregunta de por qué tales palabras sólo se pueden encontrar en los estantes de filosofía, están desarrolladas en mi «Heidegger, Contingency and Pragmatism», en *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1991, págs. 27-49 (trad. cast.: «Heidegger, contingencia y pragmatismo», en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, págs. 49-77). En torno a la posibilidad de rodear la tradición filosófica en vez de atravesarla, véase, en el mismo volumen, «Deconstruction and Circumvention: An Essay on Derrida», págs. 85-106 («Desconstrucción y circunvención», págs. 125-152). Este último ensayo, que ahora tiene más de quince años, fue mi primer intento de describir la relación de Derrida con los filósofos anteriores.

zón para pensar que todos los seres humanos futuros lo sean, pero *tú* sí lo has sido. *Tu* comportamiento no se puede explicar sin referencia a diversas creencias inconscientes que tu educación ha producido, a diversas imágenes que, en cierta medida, siempre te tendrán cautivo.

El mirar las cosas de este modo resolvería algunos de los problemas que he suscitado. Pues ahora ya no tenemos que preguntarnos cómo invocar la noción de relaciones presupositivas entre conceptos reificados, aislados, sin hacernos metafísicos, o cómo pueden esas relaciones existir si no hay un esquema invisible y ahistórico que limite el margen de variación de los contenidos históricos y empíricos (la clase de esquema que constituye el objeto tradicional de la metafísica). Al sustituir «presuposición» por «supuesto inconsciente», pasamos de lo trascendental a lo empírico, de lo metafísicamente inevitable a lo culturalmente o idiosincrásicamente contingente.[20] En vez de decir que Derrida está llevando a cabo rigurosas investigaciones cuasitrascendentales sobre las relaciones presupositivas entre conceptos, podemos decir que está esbozando psicobiografías de los autores de los libros sobre los que cayó (Platón, San Agustín, Rousseau, Hegel, Heidegger y otros), como parte del proyecto de escribir su propia autobiografía, la autobiografía de alguien que está «huyendo de la cárcel de todas las lenguas», de alguien cuya escritura no es fácil de distinguir de su vida, del proceso de convertirse en quien es.

Ahora bien, esta propuesta sólo resultará plausible si no intentamos reducir la psicobiografía a filosofía o la filosofía a psicobiografía, dejando que estén copresentes como lo están la parte de arriba y la parte de abajo (esto es, la de Bennington y la de Derrida) de las

20. Desde luego, uno podría resucitar lo trascendental aglutinando a Kant con Freud. Afirmaríamos entonces, en primer lugar, que todos los seres humanos tienen los mismos supuestos inconscientes, pues la historia y la cultura carecen de poder suficiente para modificar la dinámica psicosexual de la relación padre-hijo, y, en segundo lugar, que la mejor descripción posible de dicha dinámica es a base de terminología filosófica. Creo que Lacan ha avanzado estas dos aseveraciones, pero mi comprensión de él no es lo bastante firme como para estar seguro. Sea o no ésta la opinión de Lacan, en cualquier caso parece completamente implausible, no tanto porque sabemos que la dinámica psicosexual está en función de la cultura, como porque se diría que la terminología de la filosofía es un modo enteramente opcional de describirla. Aun cuando todo se remontara de alguna forma al sexo y los padres, no parece esto razón para que la metafísica de la presencia sea considerada como ineluctable. Incluso si todo el mundo ha de estar siempre atado a un objeto de deseo sublime e inalcanzable, tal objeto no tiene por qué ser la captación de condiciones de posibilidad trascendentales.

páginas de *Jacques Derrida*. Bennington sugiere que, para ser apropiadamente judiogriego y griegojudío, uno tiene que complacerse en la impureza: «Lo que afirma la desconstrucción, aquello a lo que dice "sí, sí", no es el juego o el gasto puro, sino la necesidad de la contaminación» (pág. 312).[21] Uno tiene que ver al griego apolíneo como necesitado de la sangre y el semen que macula a su *alter ego* dionisíaco, al talmudista patriarcal como necesitado de las impuras menstruaciones de su madre, *y viceversa*. Tiene uno que ir y venir entre los temas de Freud y los de Heidegger (tal como Derrida continuamente hace). Hay que contaminar continuamente el sexo y el psicoanálisis con la filosofía, y a ésta con toda clase de detalles y fantasías personales, por ejemplo, sobre tus padres y sobre tus genitales. La necesidad de contaminar lo trascendental con lo empírico, lo filosófico con lo idiosincrásico, proporciona una transición fácil y natural desde las secciones finales de «Derridabase» (la parte del libro debida a Bennington) a «Circonfesión» (la parte de Derrida). Pues esta última está llena de imágenes como «la mujer amada circuncidándo(me) personalmente, como hacía la madre en el relato bíblico, provocando lentamente la eyaculación en su boca en el momento en que traga la corona de piel sangrante con el esperma como signo de alianza exultante» (págs. 227-228).[22]

«Circonfesión» viene descrito en la portadilla como «Cincuenta y nueve períodos y perífrasis escritos en una especie de margen in-

21. Más atrás Bennington había apuntado que «en Derrida, lo que hace posible hace, al mismo tiempo, imposible la pureza del fenómeno que ha hecho posible» (pág. 281). Por mi parte preferiría no hablar de posibilidad e imposibilidad, y decir simplemente que nadie ha logrado jamás desimbricar su filosofía de su autobiografía salvo aceptando la profesionalización, es decir, subordinando su imaginación al consenso de quienes ha elegido como iguales, lanzándose a la *Philosophie als strenge Wissenschaft* [Filosofía como ciencia fuerte. *N. del t.*] como en otros tiempos podría haberse recluido en un convento. Una de las razones por las que Derrida les desagrada tanto a los filósofos profesionalizados (y por la que los desconstructores derridianos profesionales, felicitándose unos a otros por el rigor con el que ha sido sacado a la luz un elemento excluido más de otro texto más, resultan tan hilarantes) es que algunas personas prefieren ser puras a tener una vida. Véase mi «Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein», en *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, págs. 19-36 (trad. cast.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996).

22. Antes de dejar al lector con Derrida, Bennington concluye «Derridabase» con unas pocas páginas sobre ordenadores e hipertextos. La razón es, presumiblemente, que hay algo de hipertextual en las relaciones entre las diversas partes de este libro, y porque parte de la diferencia entre «el libro» (en el peculiar sentido peyorativo que este término tiene en Derrida) y el hipertexto es la diferencia entre lo aparentemente puro y autocontenido y lo obvia y reconocidamente contaminado.

terno, entre el libro de Geoffrey Bennington y una obra en preparación (enero 1989-abril 1990)». Esas cincuenta y nueve sentencias corridas siguen hasta cierto punto el curso de la enfermedad terminal de la madre de Derrida, que culminó (según se nos dice en el «curriculum vitae» de las «Actas») con su muerte en diciembre de 1991. Las referencias a esta enfermedad se entreveran con largas citas de las *Confesiones* de San Agustín (especialmente de pasajes que tienen que ver con la muerte de la madre del santo, Santa Mónica), así como con reflexiones sobre la circuncisión de Derrida, su judeidad, el antisemitismo francés y la necesidad de escribir algo que sorprenda y conmocione a Bennington. A medida que avanza «Circonfesión», San Agustín y Derrida —dos chicos norteafricanos que triunfaron en Europa, dos escritores cuyos estilos tienen mucho en común,[23] dos hombres que sufrieron durante la enfermedad postrera de la madre— empiezan a confundirse el uno con el otro.

No cabe tema más idiosincrásico que las llagas de tu propia madre moribunda y la mutilación de tus genitales, de manera que el salto desde las condiciones cuasitrascendentales del reino de la posibilidad en «Derridabase» a la actualidad fechable y localizable en «Circonfesión» representa la transición textual más chocante

---

Jacques Derrida es incluso más hipertextual de lo que al principio parece. Después de «Derridabase» y «Circonfesión», el lector llega a una tercera parte llamada «Actas (la ley del género)», subdividida a su vez. Allí se incluye una muy útil bibliografía, muchas enigmáticas fotografías (Derrida de niño con su familia y vestido de joven futbolista, fotos de la escuela de la que fue expulsado por judío y de la cárcel en la que le encerró el gobierno comunista de la Checoslovaquia anterior a 1989), y un «curriculum vitae» con algunas observaciones autobiográficas sumamente reveladoras que Derrida le comunica a Bennington de palabra o por carta (por ejemplo: «1948-1949: Se concreta la orientación hacia la filosofía. Lectura "impresionada" [*impressionée*] de Kierkegaard y de Heidegger»). Tomado en su conjunto, el libro es lo más parecido a una autobiografía que probablemente obtengamos nunca de Derrida. Deja muchas cosas fuera: no hay fotografías de su mujer y sus hijos, por ejemplo, ni información alguna sobre ellos salvo el nombre de la doncella de su mujer y el hecho de que hay dos hijos no circuncidados. Pero, como sugiere el pasaje que acabo de citar, «Circonfesión» incluye también muchas cosas que la mayor parte de las autobiografías dejan fuera.

23. Ambos disfrutan con la repetición y la re-inflexión, como en esta frase de San Agustín: «Nondum amabam et amare amabam [...]. Quaerebam quid amarem, amans amare». [«Aún no amaba y ya amaba amar [...]. Buscaba qué amar, amante de amar», *Confesiones*, III, 1. He corregido tanto la cita como la traducción que da Rorty. *N. del t.*] Derrida nos dice que San Agustín (aquí abreviado como SA, que en *Glas* significaba «Savoir absolu» [Saber absoluto. *N. del t.*] y que ha significado otras muchas cosas en otros textos) fue uno de los autores a los que leyó mucho en su juventud.

que imaginarse pueda. Derrida mantiene la tensión lo más alta posible: por ejemplo, diciendo que el quejido de su madre al exclamar «Tengo ganas de matarme» es «una frase mía [de Derrida]», y preguntándose si «quienes me leen desde allí arriba [desde lo alto de la línea que atraviesa la página, desde «Derridabase»]» ven sus lágrimas (págs. 60-61). El efecto de «Circonfesión» es ponerle a uno delante de las narices el hecho de que todo el riguroso filosofar cuasitrascendental que Bennington describe lo está llevando a cabo un pobre individuo existente, alguien que piensa de una determinada manera sobre determinadas cosas debido a determinadas, insólitas y privadas, contingencias.

Desde Freud, los biógrafos de los grandes pensadores han logrado sus efectos, y han pasado sus buenos ratos, revelándole al mundo que Oz, el grande y poderoso, no era más que un pasmarote con un artilugio en la mano. Sin embargo, su incapacidad a la hora de alcanzar una síntesis entre el pasmarote y la mente capaz de transformar el mundo, entre las resacas idiosincrásicas del autor y las palabras que escribió y a cuya fuerza sucumbe nuestra inteligencia, entre el Freud que escribía a Fliess y el Freud que cambió el modo de comprendernos a nosotros mismos, emula a la nuestra a la hora de reconciliar lo trascendental y lo empírico. Si verdaderamente existe un mundo en el que los conceptos viven y se mueven y tienen un ser independiente del comportamiento lingüístico de los usuarios de palabras —mundo que es la condición trascendental de la posibilidad de la filosofía trascendental—, ¿cómo es posible que sea también un hecho empírico el que un concepto sea sólo el uso de una palabra por parte de nosotros, pobres existentes individuales? Si es real el mundo en el que eso es lo que un concepto es, ¿cómo puede serlo también el otro? Si las grandes imaginaciones asumieron las formas que asumieron porque los organismos que las contenían fueron manipulados de ciertas formas concretas por madres y *moheles*,* ¿cómo puede merecer la pena vivir la vida del espíritu? Si la explicación que Freud da de nosotros como un protoplasma maleable, moldeado a golpes por las madres y demás contingencias, resulta ser *ella misma* un logro intelectual maravilloso que cambia la forma del mundo y realza la vida, ¿cómo podría haberla alcanzado un simple protoplasma? Si la filosofía trascendental no fue más que un artilugio apa-

* [El *mohel* (pl., *mohelim*) es la persona encargada de practicar el *brith milah* o rito judío de la circuncisión. En el original, «mothers and mohels» forma un original retruécano. *N. del t.*]

ñado por Kant para reconciliar a Newton y Rousseau, y si la deconstrucción cuasitrascendental no es más que otro artilugio apañado por Derrida para reconciliar a Heidegger y Freud, ¿dónde nos deja esto a nosotros? Somos, como señaló Sartre, demasiado grandes para nosotros mismos.[24]

Lo mejor que se me ocurre para entender el conjunto que forman «Derridabase», «Circonfesión» y «Actas (la ley del género)»[25] es tratar los contrastes psicoanalíticos entre lo orgánico y su forma sublimada (por ejemplo, el contraste Mónica-Dios, o sexo-texto) como una alegoría del contraste filosófico entre lo empírico y lo trascendental; luego, tratar éste último como una alegoría del primero, y abstenerse después de preguntar qué era *realmente* la alegoría y qué lo alegorizado. Si así lo hacemos, podemos leer *Jacques Derrida* como la autobiografía de un hombre que se balancea constante y deliberadamente entre aquellas explicaciones de sí mismo que se apresurarán a darnos sus biógrafos psicoanalistas tan pronto como haya muerto y sus propias explicaciones del mundo tal como él lo vio.

Desde esta interpretación, lo que «Derridabase» aporta a *Jacques Derrida* es la filosofía según la forma que cobró en la mente de Bennington, uno de los mejores lectores de Derrida: la filosofía entendida como las aventuras de una cuasi-persona, ni circuncisa ni sin circuncidar, llamada «Desconstrucción». La vida de esa cuasi-persona es lo que Bradley denominó «un ballet de categorías incruentas que no es de este mundo». «Circonfesión» aporta algunos recordatorios concretos de las condiciones empíricas de actualidad manchadas de sangre de esa cuasi-persona concreta, entre las que se incluye el que hay una persona real que es circuncidada, expulsada de la escuela, arrojada en prisión, que confía en que su madre muera antes de que sus escaras sean aún más atroces, y así sucesivamente. «Actas (la ley del género)» proporciona un recordatorio general de que los dos anteriores son de alguna manera uno solo. De forma que el conjunto de *Jacques Derrida* le recuerda a uno que la cuasi-persona incruenta no es menos ni es más Derrida que el hijo de la madre, cuyo pene infantil goteó sangre. La desconstrucción y ese varón circunciso concreto se contaminan con éxito el uno al otro.

24. Todos nosotros somos demasiado grandes para nosotros mismos, pero de diferentes maneras, las cuales nos confrontan con diferentes opciones. La filosofía no es una opción real para muchas personas, y ellas no pasarán buenos ratos ni sacarán ningún provecho descubriendo los «elementos excluidos» y el «contrabando trascendental» en los textos de la tradición. Pero algunos de nosotros sí.

25. Véase, más arriba, la nota 22.

Como desconcertado admirador de Derrida desde hace largo tiempo, le estoy agradecido a este libro, y a las dificultades de reseñarlo, por ayudarme a superar mi inicial inclinación a olvidarme sin más de esa aburrida cuasipersona llamada «Desconstrucción» (a la que en ocasiones me he imaginado como una marioneta de plástico en torno a cuyo ombligo se puede leer la inscripción: «Made in USA») para concentrarme en Derrida, ese divertido, ingenioso, original, poético, extraordinariamente imaginativo escritor de carne y hueso. Esa inclinación me hizo desear al principio de este ensayo que Bennington hubiera escrito *Derrida para davidsonianos* en vez del libro que de hecho ha publicado. Pero *Jacques Derrida* me ha hecho caer en la cuenta de que tengo que ponerle riendas a mi nominalismo cuando leo a Derrida, que no debo apresurarme tanto a exclamar: «¡Venga ya! ¡Deja de tratar a los conceptos como si fueran agentes!».

A medida que escribía estas páginas he pensado que tales reprimendas son un punto demasiado griegas, un punto demasiado metafísicas. Bennington me ha convencido de que no puedo escabullirme con mi actitud de empirista rígido y aguador de hipóstasis sin caer un poco demasiado bajo la estela del *logos* metafísico, ése que te dice que sencillamente no es lógico tratar una cosa como si fuera otra distinta, y que sencillamente no es racional no tratar de descubrir dónde está la alegoría y dónde lo alegorizado. Todavía no puedo evitar impacientarme con el ballet incruento que tan habilidosamente coreografía Bennington, pero creo que ahora entiendo mejor por qué piensa él que debe hacerse, por qué piensa que no podemos permitir sin más que la deconstrucción vaya a la hoguera si lo que queremos es seguir calentándonos al fuego de Derrida.

Ahora entiendo el ser deseablemente judiogriego o griegojudío simplemente como la capacidad de equilibrar la cuasipersona, el concepto hipostasiado y personalizado, con los hechos empíricos relativos a personas de carne y hueso. Encuentro que ese equilibrio es difícil de lograr, pero *Jacques Derrida* me ha persuadido de que lo mejor es que empiece a practicar. Así que supongo que mi respuesta a la pregunta «¿Tiene razón Bennington al describir a Derrida como un filósofo cuasitrascendental?» tiene que ser: «No, si "trascendental" significa que ha rastreado rigurosa y exactamente las interconexiones que vinculan a los conceptos entre sí en un mundo no empírico y que configuran condiciones de posibilidad», pero «Sí, si "cuasi" significa que no puede decir lo que necesita decir, ser lo que necesita ser, ser tan buen judío como griego y vice-

versa, si no habla como si tal mundo realmente existiera y como si estuviera en verdad rastreando esas interconexiones y descubriendo esas condiciones».

A fin de cuentas, no puedes negarle a alguien su *medium*. No tiene sentido desear que Wagner hubiera compuesto sonatas, o que Emily Dickinson hubiera hecho épica.[26] Derrida, un judío nacido en la *rue* Saint-Agustine, es también el hombre que, habiendo leído a Platón y a Kant, no ha podido olvidarlos, no ha podido alejarse de ellos sin más.

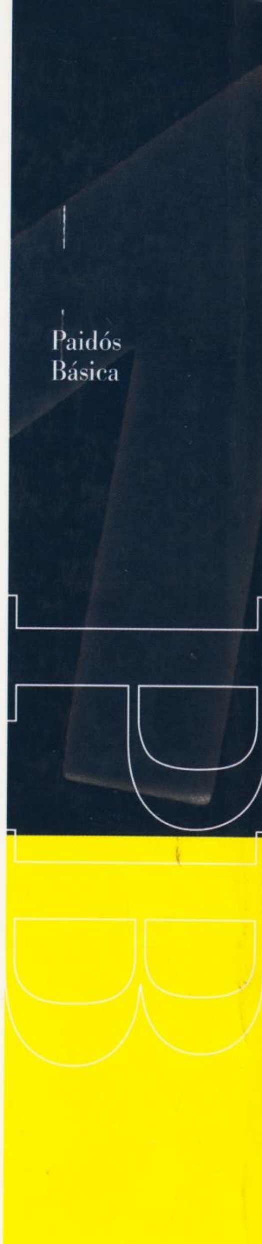
Quizá los niños no judíos que van a la escuela en lugares donde nadie ha oído hablar mucho de Platón y Kant (¿California?, ¿Indonesia?) puedan olvidarse de la metafísica de la presencia, pero *él* no puede. Quizá Dewey tenía razón al esperar que algún día, con suerte, no hubiera ni griegojudíos ni judiogriegos. Quizá lo que Bennington llama «la imposibilidad de principio de desgajarse limpiamente del *logos* metafísico» sea, como a los nominalistas nos gusta pensar, a lo sumo una imposibilidad transitoria, local y empírica, una imposibilidad que domina sólo sobre una mitad de la superficie del planeta y que, incluso ahí, sólo durará algunos siglos más. Pero esas palabras —las de Platón y las de Kant— sin duda han contribuido a que *algunos* de nosotros (Derrida, Bennington, yo y, probablemente, cualquier lector del presente libro que haya llegado hasta este último ensayo) seamos lo que somos.

¿Qué podemos *nosotros* hacer, entonces, sino trabajar con el *medium* que constituye *nuestra* misma sustancia? Aun cuando los *logoi* metafísicos, quienes los inventaron y quienes los desconstruyeron, a la vuelta de unos cuantos miles de años no vayan a tener ya más que un interés meramente arqueológico, las personas que han caído entre ellos tienen que vivir en el presente. Derrida nunca ha vivido tan en el presente como en el faldón de las páginas de *Jacques Derrida*.

26. Ni lo tiene tampoco sugerir, como indiqué antes, que Dickinson de algún modo triunfó allí donde Wagner fracasó, o que Habermas o Foucault han fracasado donde Derrida de alguna manera ha triunfado. El incremento de mi tolerancia a la desconstrucción como consecuencia de leer *Jacques Derrida* no llega hasta el punto de coincidir con Bennington en que ésta ha triunfado allí donde otros fueron derrotados.

ÍNDICE DE NOMBRES

Verdad y progreso
Richard Rorty



Este volumen es complementario de otros dos tomos, ya publicados por Paidós, correspondientes a los "Escritos filosóficos" de Richard Rorty: *Objetividad, realismo y verdad* y *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. El tema que subyace a toda la serie es el convencimiento, por parte del autor, de que no deberíamos pensar que la investigación, ya sea en la ciencia o en cualquier otra área de la cultura, apunta hacia la verdad, sino que se limita a resolver problemas. Sólo la desacreditada teoría de la verdad como correspondencia hace plausible la idea de que se trata de una meta. Una vez que se abandona tal noción, se puede empezar a dudar también de que la investigación deba dirigirse hacia un punto determinado y, en consecuencia, contemplar sus horizontes como algo en constante expansión, a medida que tropezamos con nuevos problemas. Todo ello ilustrado con análisis de algunos de los pensadores actuales más importantes, como por ejemplo Robert Brandom, Donald Davidson, Daniel Dennett, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, John McDowell, Hilary Putnam, John Searle y Charles Taylor.

Richard Rorty es profesor de Literatura Comparada en la Universidad de Stanford y autor de libros tan influyentes como *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, *Consecuencias del pragmatismo*, *El giro lingüístico*, *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Pragmatismo y política*, *La filosofía en la historia* (con J.B. Schneewind y Q. Skinner) o *Forjar nuestro país*, los cinco últimos también publicados por Paidós.





Diseño: Mario Eskenazi